كتاب الرد على الزنديق

اللعين ابن المقفع

عليه لعنة الله

للقاسم بن ابراهيم الرسي

عليه من الله افضل الصلاة

والتسليم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الامـــام القاسم بن ابراهيم صلوات الله عليـــه

الحمد لله خالق كل معبود. المستوجب للحمـــد فى كل موجود. الذى لا يقصّر عنه بالحمد من رشيد خلقه حامـــد. الصمد الذى ليس من ورائه غاية يصمدها صامد. دليـــل من استدلّ بالحقائق. فيما فطر سبحانه من مختلف الخلائق. التى يوجد من اختلافها. وما خالف بينه من اصنافها. ما يوجد من اختلاف الظلم والانوار. وفرقة ما بين الليل والنهار. بل اكثـــر فى الفرقة بيانا. واوضح فى التباين فرقانا. لتفاوت ما فيها من اختلاف الالوان والطعوم. ولضروب ما فيها من كل محسوس ومعلوم. دلالةً منه سبحانه لمتفاوتها. ومختلف ما بين حالاتها. على الاول الاحد. السابق لكل عـدد. الذى لا يكـون ثان الا من بعـــده. ولا يثبت الثانى الا من بعد عدّه. البعيد من مساواة الابداد. المتعالى عن مناواة الاضداد. نحمده على ما هدانا اليه. ودلّ برحمته مـــن توحيده عليـــه. ونسأله ان يصلّى على ملائكته

4 A لا يقصر بالحمد عنـــه – 6 B الـــذى – 7 C > بينه – 11 C السارق – 12 C add. sup. بعده: اى من بعد الاول; بينة – بعد عده C > بعده

المصطفين. وعلى جميع رسله والنبيين. وانْ يخصّ محمدا فى ذلك من صلواته. بافضل ما خَصّ به اهل كراماته. ونستعينه لا شريك له على شكر نعمته. فيما وهب لنا من ابوّة محمد عليه السلام وولادته. والحمد لله رب العالمين. ونعوذ به من عماية العمين.

ثم ان فرقــة من الكفرة قادها عصيانُها. ونعق نفذتَها فى الكفر والعمى شيطانُها. امامُها المقدّم. وسيدها المعظّم. مانى الكافر مــا نعم الله اللعين. الذى لم يبلغ كفره قط بالله الشياطين. ابتدع من القــول زورا لم يسبقه اليه سابــق من الاولين. ولم يقل به قبله قط احد من قدماء الخالين. مع افتراق مللهم. ومختلف سبلهم. فزعم ان الاشياء كلها شيـان. وقد يوجد خلاف زعمه بالعيان. فلا توجد بين ما ذكر من النور والظلمة فرقــة. الا وجدت الاشياء كلها بمثله لها مفارقة. الا ان الفرقة بين الاشياء اوجــد. ومــن الاشياء للنور والظلمة اوكد. مكابرةً لعقول اطفال الانام. وتجاهلا بما لا تجهله بهيمة الانعام. ثم قال تحكّما. وافترى زعما. ان الاشياء كلها من النور والظلمة مزاج. وانه لم يكن بينهما فى ما خلا من دهرهما امتزاج. سفها من القول وتعبّثا. ومجانة فى السفه وخبثا. فثبّت بينهما شبه الاستواء. وحكم عليهما حكم السواء. فى حالين يجمعانهما عنده معا. وفعالين يتساويان فيهما جميعا. فقال فى اولاهما لم يمتزجا. ثم قال فى اخراهما امتزجا. فجمعهما عنده فى الامتزاج وخلافه الحالان. واشتراكهما فيما كان من اساءة او احسان. وليس فى انهما هما الاصلان. دليل واضح به يثبتان. اكثر من تحكّم العماة فى الدعوى. والاعتساف منهم فيها للغشوى. ماذا يرون قولهم. لو عارضهم مبطل فى الدعوى لهم. فقال بل النور والظلمة مزاجان. ومن ورائهما فلهما اصلان. هل يوجد

1 C والمصطفين – 2 صلواته > A صلاته ; C om. له – 6 C
A 14 – لهما B 12 – شيـا C > شيـان 10 – سبيلهم C 9 – وامامها
C 17 – الاستوى C ; تعنتا C 16 – امزاج C > امتراج 15 – وافترى om.
; C و > او 20 – الحالات C ; فجعلهما C 19 – يجمعانها C ; السوى
C فليس – 21 C تبيان ; C فيهما – 22 C وللغشوى ; A B كهم.

من ذلك لهم. الا ما يوجد لمن خالفهم. فان قالوا الدليل على ذلك نفعُ النور. فربما ضرّنا النور فى اكثر موجودات الامور. ولما يوجد من نفع قليل غيره. انفعُ مما يوجد من اكثر كثيره. لتمرةٌ انفع فى الغــداء لآكلها. من الانوار فى الغداة كلها. ولئن كانت الدلالة من الدالّ على المنكر ضرّا. تعود عندهم شرّا. انّ النور لادلُّ على طلبات الاشرار. واكشف لهم عن خفيات ما يبغون من الاسرار. التى عنها يجلّى لهم نورهم. وبها كثــرت فى الضرّ شرورهم. وان كان دليل عماة الظَلمة. على ما ثبّتوه اصلا من الظلمة. ضرّ الظلمة فى بعض امورها. لربما منعت كثيرا من الشرور بستورها. فلم تجد لمنعها بسواتر ظلامها. الاثمة سبيلا الى تناول اثامها. ولسنا نجد عيانا نورهم من المضارّ معرّى. ولا ظلامهم فى جميع الاحوال مضرّا. الا ان يكون نورهم عندهم غير النور المعقول. فيصيروا بعد اثبات اصلين الى اثبات اصول. ويحكموا على غائب لا يُرى. بحكم لا يتيقّن ولا يمترى. يتبيّن به عند انفسهم قصرة عماهم. ويصحّ لهم بله عيّرهم فيه خطاءهم. ثم يقال لهم ايضا حدّثونا عن نور الشمس. وما يباشر ابصار المبصرين منه عنــد شروقه باللمس. اليس نافعا فى نفسه. وعند مباشرة لمسه. فان قالوا بلى وكلما تلالأ. لانه يتلألأ. ويشرق فينير. وكذا الامر به كل نور اما قليل واما كثير. قيل فما باله يغشى ابصار الناظرين ويؤذيها. وما بال بعض الحيوانات لا تبصر مع ضــوء الشمس. وتلألئها. فان قالوا العلّة ان النور اذا اشرق على ناظر الانسان. وغيره مما يبصر مع ضوء الشمس من الحيوان. ردّ مع شروقه ما فى النواظر. من الظلمة الى الناظر. فلم ير فيــه. ولم يطق النظر اليه. قيل فالظلمة فى قولهم تستر. فكيف مع مكانها فى الناظر يبصر. وقد تــرى الابصار. اذا اشرقت الانوار. تبصر حينئذ الاشياء. وترى الظلمة والضياء. فلو كان الظلمة لها سترة .لما ابصرت

انفع فى الغدا من الانوار فى C 3-4 – حوادث C > موجودات 2
ضرا للظلمة C 8 – انفع فى الغدا لاكلها من الانوار كلها D ; الغدا كلها
> الامر به 17 – بالملس C 15 – الى تثبيت B > الى اثبات 12 –
A لا مرية C D id. sine punct. – 18 C المبصرين ; C D الحيوان
– 21 C شرقه – 22 يطلق ; C مكانهــا

ما ترونها له مبصرة. فان قالوا الحرارة هى التى فعلت ذلك بالابصار. لان النور من شأنه دفعها الى ما هى فيه من محجر القرار. قيـــل فالحرارة عندكم يا هؤلاء من شأنها الاحراق. وقد ترى الناظر يديم النظر الى شروق الشمس فلا يحرق ناظره الاشراق. وقد تزعمون ان الحرارة فى الظلمة اوكد. وفى سوسها وكونها اوجد. ثم يديم الناظرُ اليها نظرَه. فلا تغشيه ولا تحرق بصره. فاى دليـــل ادلّ على تلعّبهم. واوضح برهانا على سفه مذهبهم. من هذا عند من ذاق من المعارف ذوقـا. او عقل بين مفترقات الاشياء فروقا. واخرى يا هـــؤلاء فافهموها. يدَلّ فيها على غير الاوهام التى توهّموها. ان الرمِد. الشديد الرمَد. يجد فى الظلمة راحة وفترة. وانه يجد فى النور عنـــد مقاربته له مضرّة منكرة. ولا نرى الظلمة لا تفعل خيرا. ولا النور لا يفعل شرّا كثيرا. وهذا فقد تبيّن ايضا بوجه اخر. يدلّ على خلاف ما قالوا فى الخير والشر. وهو ان يقال لهم فى الماء اذ زعموا انه مزاج من النـــور والظلمة ما بال قليله ينفع وكثيره يضرّ. فان قالوا من قبل المـــزاج يقلّ ويكثر. قيل فما بال كثير نوره. فى الكثير من بحوره. لا يمنع ضرّ كثير ظلمته. كما منع قليل نفعه قليل مضرّته. ام تزعمون ان قليل النور اقوى من كثيره. فهذا من القول هو المحال بعينه. ان يكون قليل من شىء اقوى من كثير. كان منيرا او غير منير. ومما ايضا يدخل عليهم. ان يقال ان شاء الله لهم. حدّثونا يا هـــؤلاء عن النور ما باله يفرّ عن الحرّ اذا احرقه الى البرد والظلال ويفرّ من البرد اذا آذاه الى الصلاء والنار وهما فى زعمكم جميعا ظلمة مضرّة. ليس لاحد فيهما منفعة ولا مسرّة. ولن يخلو عنـــدكم ان يكونا من سوسه فينفعاه. او مما زعمتم من خلافه فيضرّاه. فان قلتم بما فيهما من مزاج النور انتفعَ. قيل لكم فالى ايهما فرّ ونزع. فان قالوا الى اكثرهما

---

1 A C D التى هى ; C قطعت – 12 D om. ايضا – 13 C للخير – 14 B add. ان post قبل – 16 C يزعمون – 17-18 كثيره-اقوى من > C om. – 18 C كبير – 19 B D لهم ان شاء الله – 20 يفر (bis) > C نفر – 24 C add. منه post فر

نورا. واقلّهما فى المزاج شرورا. قيل لئن كان من الشرّ الى الخير صار بفراره. لقد ادركه الشرّ منهما فى مقرّه وقراره. وان ذلك لما لا ينمى ندّا. ولا يكون حيث كان الا ضدّا. ثم يقال لهم هل الظلمة مضادّة للنور. فان قالوا نعم قيل ابمثل ما يعقل من تضادّ الامور فان قالوا نعم قيل ان الضدّ لا يجامع ابدا ضدّا. الا افناه فكان له عنـــد المجامعة مفسدا. ولا تكون المضادّة بين الشيئين واقعة. الا لم تجمعهما بعد تضادّهما جامعـــة. الا مـــع بطلان مـــوجـــود اعيانهما. او تبدّلهما باجتماعهما. عن معهود شأنهما. كبطلان الثلج والنار عند اعتلاجهما. او كتبدّل اللونين او الطعمين فى امتزاجهما. فكيف يصلح لما زعموا من الاصلين الاجتماع. او يوجد منهما بعد الامتزاج اضرار او انتفاع. وهما لا يكونان الا متنافرين. او مزاجا فيكونـــا متغيّرين. كتغيّـــر الممتزجات عند مزاجها الى فعال واحد. يجده منها بدرك الحواسّ او بعضها كل واحد. لا كما قال مانى المكابـــر لدرك حسّه. المخالف فيما قال ليفتن نفسه. المتلعّب فى مذهبه. السفيه بمتلعّبه. وهذا ايضـــا يكذّب قولهم ان يقال لهـــم حدّثونا عـــن موجود الضحك والبكاء. فان قالوا هما من الظلماء. لم يصحّ ان يكونا وهما متضادّان من واحد غير متضادّ. وكذلك ان قالوا من النور لم يصحّ ان يكونا منه وهو واحـــد غير ذى تضـــادّ. وكذلك الجوع والشبع. والصبر والجزع. والفرح والحزن. والجرأة والجبن. وهذا كله وفرعه واصله عندهم شرّ مذموم. وفى كل حال مقبّح ملوم. لانه قد يضحك ويبكى. ويصحّ فى هـــذه الدار ويشتكى. ويجوع ويشبع. ويصبر ويجزع. ويفرح ويحزن. ويجترئ ويجبن. من يكون ذلك كله عندهم منه فى بعض الحال شرّا. فكفى بهذا لمن انصف الحـــقّ من نفسه منهم معتبرا.

---

2 B om. لما; C om. ينمى, et post spat. litt. vacuum: ابدا – 4 قيل-نعم > C om. – 7 A بطلانهما – 9 B كتبديل; B C يصلح – 10 C اضطرار المزاج – 11 D om. وهما – 14 C om. قال – 15 عن > A D ممـــن, B C مـــن – 21 A يشـــكى; A om. ويجترئ

فهذا اصل قول مانى النجس الرجيس. الذى لم يسبق قوله فيه قول ابليس. ولم يعتِ على الله بمثله قط عات. ولم يقصّر بمعتقده عن غابات الضلالات. وعلى هذا من قوله. وما وصفنا فيه من اصوله. مات مانى لعنه الله لعنا كثيرا. وزاده الى سعيرِ نساره سعيرا. ثم خلف من بعد مانى ابى الحيرة والهلكات. خلفُ سوء استخلفه ابليس على ما خلف مانى من الضلالات. يسمّى ابن المقفع. عليه لعنة الله بكل مرأى ومسمع. فورث عن مانى فى كفره ميراثه. وحاز عن ابيه مانى فيه تراثه. فعقد بعنقه من ضلالاته ارباقها. وشدّ على نفسه من هلكاته اطواقها. فنشأ فى الغواية منشأه. وافترى على الله ورسله افتراءه. فوضع كتابا اعجمى البيان. حكم فيه لنفسه بكل زور وبهتان. فقال من عيب المرسلين. وافترى الكذب على رب العالمين. بما تقوم له ذوائب الرؤوس. وتضطرب لوحشته اركانِ النفوس. ووصل الينا فى ذلك كتابه. وما جمعت به من الافك العابُه. فرأينا فى الحق ان نضع نقضه. بعد ان قد وضعنا من قول مانى بعضه. اذ كان مانى العمى له فيما قال من الضلال اماما. فاما النقض على مانى فسنضع له ان شاء الله تعالى كتابا تامّا. زعم ابن المقفع اللعين عماية وفرطا. انه لا يرى من الاشياء كلها الا مزاجا مختلطا. كذلك زعم النور والظلمة اللذان هما عنده الجهل والحكمة. فاعرفوا ان شاء الله هذا من اصله. فانّا انما وضعناه لنكشف به عن جهله. وبالله نستعين فى كل حال. كانت منا فى قول او فعال.

كان اول ما فتح به كتابه. ما اكذب به نفسه واصحابه. ان قال بسم النور الرحمن الرحيم. فان كان النور هو فَعَل اسمه فلا اسم له. وان لم يكن فعل اسمه فَمْن فعله. فان هم ثبّتوا له اسما غيره لم

2 A om. قول ; ولم > C ومن ; A om. قـط – 3 D غانات ; A فاعل سوى C ; صفة لمانى : ابى الحيرة 5 C add. sup. – وضعنا > به 13 – به > B له 12 – مستمع CD ; امرا > مراى 7 C B العمى > ; اذا C > اذ ; قد 14 BCD om. – فيه C به فيه B عن ; ليكشف D ; فانما انما 19 C – تعالى 16 BC om. – العجمى > C من – 23 B add. هـو post يكن.

يكن الا مفعولا. وان كان هو اسمه كانت اسماؤه ممن سمّاه فضولا. والفضول عندهم من كل شىء فمذمومة. واسماؤه اذاً كلها شرور ملومة. فهل يبلغ هذا من القول. الا كل احمق او مخبول. وقال الرحمن الرحيم. فلمن زعم النفسه ام للاصل الذميم. فان كان عنده رحمنا رحيما. لمن لم يزل عنده شرّا ملوما. ان هذا لهو اجهل الجهل. والرضى عما ذمّ من الاصل. وان كان انما هو رحيم رحمان. لما هو من نفسه احسان. فهذا احولُ المحال. واخبثُ متناقض الاقوال.

ثم قال اما بعد فتعالى النور الملك العظيم فليت شعرى اى تعال يثبت لمن هو فى اسفل التخوم. ومن هو مختلط عنده بكل مذموم. من الانتان القذِرة. والبول والعذِرة. وبكل ظلمة هائلة. واوساخ سائلة. مرتبط فى الاسافل. مزلزل فيها بامواج الزلازل. ولا يطيب منها نتنا. ولا يعيد قبيحا حسنا. ولا هائلا انسا. ولا سائل بول يبسا. واى ملك لمن لا يملك الا نفسه وحدها. ولا يستطيع رشدا الا رشدها. ولا يتخلّص من مرتبط عدوّ. ولا يقدرِ على النجاة من سوء. واى عظمة تحقّ لمناوى ضدّه بالمباشرة. ومن لم يعلُ عدوّه بغلبة له عن مباشرته قاهرة. ومن فرّقته المناواة اعضاء. ومزّقته المحاربة اجزاء. ومن حطّه خزيه من اعالى العلى. الى بطون الارض السفلى.

ثم قال زعم الذى بعظمته وحكمته ونوره عرفه اولياؤه. فليت شعرى انور اولائك عنده ام ظلمة فان كانوا نورا فهم اجزاؤه. او ظلمة فتلك زعم اعداؤه. فهو الذى لا ولى له فى قوله. ولا يؤمن عليه الفناء بعد زواله. عما كان معهودا من حاله. ومع ما صار اليه من انتقاله. عن دار اودّائه. الى دار اعدائه. فيا ويل ابن المقفع. اى مشسع عن الحقّ شسع. واى متطوّح من الضلالة تطوّح. والى اى طخية من العماية تروّح. فافهموا ايها السامعون عجيب انبائه. وتدبّروا من قوله معيب

2 من > C فى ; C اذن – 5 اجهل > C جهل ; عما > B لما – رشدا A > رشدها 13 – او بكل 10 A – من ante له 6 B add. العجارية B > المحاربة 16 – لمبـــادى C ; عـــلى 14 C om. – انور عنـــده اولائك 19 A – الـــذى 18 D om. – حـــرده ACD ; مشتسع 22 C – انوارا C > نورا

اهوائه. اذ يزعم ان بعظمة نوره. وحكمته ما ذكر من زوره. كانت له اولياؤه زعم عارفة. كانّه يثبّت انها كانت به جاهلة. ومـع تثبيت هذا من القول فى اموره. ثبّت عمى الجهل والشرّ فى نوره. ثم نسب عظمة الى عظيم. وثبّت حكمة لحكيم. فاضاف نورا الى منير. ولن يخلو ذلك من ان يكون قليلا من كثير. فيكون كثير ذلك افضل من قليله. فيكون مقصّرا بالقليل عن الكثير وتفضيله. والتقصير نقص والنقص عنده شرّ من شروره. والشرّ زعم ان لا يكون ابدا فى نوره. فاسمعوا لقول التناقض. وزور حجج التداحض. ففى واحدة مما عددنا. واصغر ما من قوله افسدنا. كفاية نور كافية. واشفية من الضلالة شافية. لمن انصف واعتبر. فاذّكر. فان زعم ان عظمته ونوره وحكمته هن هو .زال عنه بزواله عنهن اذ هو هن الارتفاع والعلوّ. الا ان يزعموا انه ليس فى الارض للنور عظمة. ولا فى دار هذه الدنيا من حكمته حكمة. فيكون هذا ترك قولهم كله. والخروج من معهود فيه واصله.

ثم قال زعم والذى اضطرّت عظمته اعداءه الجاهلين له والعامين عنه الى تعظيمه كما زعم لا يجد الاعمى بدّا مع قلّـة نصيبه من النهار ان يسميه نهارا مضيئا. وجهله بما بـين العامين والعمين من الفرق فى اللسان. اوقعه بحيث وقع من جهله بمخارج القرآن. والعامى فانما هو ما نسب الى اعوام الزمان. والعمى فانما هو احـد العميان. فكيف ويله مـع جهله لهذا ومثله. يقدم على تعنيف وحى كتاب الله ومنزله. الذى نزّله على رسله. سبحان الله ما يبلغ العمى باهله. فثبّت العظمة مـن نوره جزءا. وجعله من اعضائه عضوا. ونسب اليها بعد فعلا. ازالت به عن عدوّ النور جهلا. ورفعت به عن العمين زعم عماهم. والعمون فلا يكونون عنده الا ظلماءهم. فلا

---

1 B om. اذ – 4 A ولن يخلوا, B ولا يخلوا, C وان يخلو,
D ولا يخلو – 7 B om. ان – 9 A om. ما; C الضلال – 10 A
فاعتبر; A فالذكر, B فادرك; B D وحكمته ونوره – 12 A om. دار;
حكمته > C حكمة – 16 D الغامين – 17 D حيث – 18 والعمى
فانما > C والعمى انما – 20 الذى–رسله > A B om. – 23 C
عندهم; A به زعم عن العمين عماهم

ترى عظمتهم عندهم. وان كابروا فى ذلـك جهدهم. الا وقـد اوّلتَ الظلمة خيرا. واحدثت للجهل والعمى تغيّرا. وهو يزعم فى قوله. انه لا تغيّر فى شىء من اصوله. والاعمى فلم ينكر قط نهارا. ولم يستصغر نهاره احتقارا. ولم يعارضه فيه جهل. ولم يكن له عما فيه تبـدّل. واعداء نوره به زعم جاهلة. وعن مذهبه فيه ضالّة مضلّة. فكيـف يصحّ تمثيله لهم بالاعمى. ان هذا لصمم من ابن المقفع وعمى.

ثم قال ومسبَّح ومقدَّس النور الذى زعم مـن جَهِله لم يعـرف شيـئا غيره ومن شكّ فيه زعم لم يستيقن بشىء بعده. فاسمعوا لما فى هذا القول من اعاجيبه. وما استحوذ عليه فيه من الاعيبه. قال ومسبَّح فمن يا ويله مسبِّحه. اذ ليس الا هو وعدوّه الذى لا يسبّحه. فان كان انما يسبّح نفسه. فانما يسبّح جنس جنسه. فما ذلك له من المـدح. وما يحقّ بهذا من مسبّح وغير مسبّح. فان كان انما سبّحه جزء من اجزائه. فانما سبّح الجزء نفسه وغيره نظيرا من اكفائه. وقد يحقّ له يا هؤلاء على الاكفاء. من تسبيحه ما يحقّ لها عليه بالسواء. فهو مسبِّح ومسبَّح. ومادح وممتدح. فليس له من مسبّحه. الا ما عليه مثله من تسبيحه. ولا له من مادحه. الا ما عليه من مديحه. وكل هذا عجب عجيب. وقول متناقض وتكذيب. قال ومقدّس وانما مقدّس مفعّل ومعناه فمبرّك. فمن يبرّكه وهو عنده يبرِّك ولا يبرَّك. وليس معه الا عدوّه. الذى لا سوء الا سوءه. فنفسه تبرّكه. فقد كان اذاً ولا بركة له. فسبحان الله ما افحش خطاهم. وابين جهلهم وعماهم. فان قال قائلٌ منهم فبهذا فقد قلتم. وقد يدخل لهم عليكم ما ادخلتم. قلنا اما مسبَّح فنقولها. واما مقدَّس فانت تقولها. ونحن لا من طريق ما كفرت.

---

1 C عنده; كابروا > B كانوا – 2 واحدثت > B واحاديث –
4 يعارضه > C يعارض به – 5 نوره > C انواره – 7 ومسبح > B
هو مسبح – 7-8 زعم–فيه C om. – 9 استحوذ عليه فيه > A استحو
له عليه – 13 نظيرا A om., B ونظير, D نظيره – 17 عجب > C
اعجب – 19 لا سوء الا سوءه > C لا سواه – 20 افحش > A اقبح;
C عمايهم.

فقد تقولها فى النور الذى ذكرت. لان الله تبارك وتعالى بارك فيه وفطره من البركة على ما فطره عليه فنفع بقدرته فى بعض امره. فدلّ بذلك على بركته واحسان ولى فطرته. ولكنا نقول فى الله الملك القدّوس كما قال. اذ كان كل شىء فبتقديسه نال من قدس البركة ما نال. فمسبَّح فقد نقولها. اذ نجدها له ونعقلها. من كل ما هـو سواه مفطورا. ظلمة كان ذلك او نورا. فاما هذيان التعبّث. وقول التناقض والتنكّث. فهو بحمد الله ما لا نقول. مما لا يقارب قبوله العقول. فاما قوله الذى مَنْ جهَله لم يعرف شيـًا غيره. فافهموا فيه هذيانه وهذره. فلعمر ابيه. ولعمر مغويه. لقد يعرف الطبّ والصناعات. وانواع ما يفرق فيه الناس من البياعات. من لا يعرف نوره ولا يتوهّم اموره. يعرف ذلك يقينا من نفسه ابن المقفع. ويرى منه بيانا بكل مرأى ومسمع. كم يرون من طبيب طلب منه ابن المقفع الدواء. وموصل من العوام اوصل اليه سرّاء او ضرّاء. يوقن نفسه ان طبيبه لا يداويه. وانه لا ينجع فيه بغير يقين مداويه. وكذلك من اوصل الى ابن المقفع ضرّاءه فقد يعلم انها غير سرّائه. او اوصل اليه سرّاءه فقد يوقن بتّا انها غير ضرّائه. فهذا من تكذيبه فيما قال قائم موجود. كثير بين الناس فى كل ساعـة معهود. لا يشكّ فى يقينه اهـل الطبّ والصنائع. ولا العامّة فى ما تدبّر من المضارّ بينها والمنافع. وكلهم لا يوقـن بشىء مما زعـم فى نوره. بل يزعم ان الجهل فى كل ما هو عليه من اموره. ثم ابن المقفع فقد يعلم بتّا يقينا. ان الناس لا يثبتون لشيطانه فعلا ولا عينا. فاى امر اعمهُ عمها او ضلالة اقلُّ شبها من ضلالة دخلت باهلها. فى مثل هذا السبيل من جهلها. فنعوذ بالله من خزى الاضاليل.

---

7 قبوله > C قولـه. العقول > A D المعقول, C المفعـول –
8 وهذره C corr. sup. lin. > وهديره ; ابيه C add. sup. lin. لعنه.
9 A الناس فيه – 10 البياعت > A C الساعات ; A add. و post اموره ;
– صل A > اوصل 12 – ومستمع C 11 – نفسا C > يقينـا
14 A add. اوصل ante من – 15 بتا > C بيتا – 17 يقينه > C
عبثا A > عينا 20 – الطبائع > C corr. sup. lin. الصنائع ; نفسه

ونعتصم به من غىّ لهو الاباطيل. والحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله وسلم تسليما.

واما ما بعد هذا من حشو كتابه. فانّا قصّرنا لضعفه فيـه عن جوابه. ثم قال وتلعّب فى بعض كلامه. وجوّز ما حكم به لنفسه من احكامه. فقد يبصر المبصرون. زعـم ان مـــن الامور محمودا وان منها مذموما. فقال منها ولم يقل كلها. وسقط عنه نقصها وفضلها. واذا كان لايها كان بعض وكل. كان لكلها يقينا عــلى بعض فضـل. واذا ثبّت بين النور التفاضل. ثبّت لبعضه على بعض فضائل. واذا كان النور فاضلا ومفضولا. فقد عاد النور بعد اصـــل اصولا. اذ الفاضل والمفضول اثنان. والفضل والنقص منهما شيـًان. والفاضل خير حالا. والمفضول اسفل سفالا. فكل جزئين من اجزائه. فهما خير من جزء وكل عضو من اعضائه. فهـو فى الشرّ كعضو فيهما اذا اجتمعا. خير منهما اذا انقطعا. فمرّةً فيهما خير عند الاجتماع. ومرّةً فغيرهما خير منهما عنـــد الانقطاع. وكذلك ايضا فقد يدخل عليهم فى الظلمة وتفاضلها. ما يصيرهم الى ان شر البعض منها اقلّ من شرّ كلها. اذ شرّ كلها. اكثر من شرّ بعضها. واذا الشرّ من اقلّها. ليس هو اكثر مـــن شرّ كلها. فالنـــور فى نفسه واسمه شرّ ضارّ. ونافـــع سارّ. وذلك انه يقلّ والقلّة عنده شرّ فيعود نوره شرّا. ويقصّر عن قدر مبلغ كماله والتقصير عنده ضرّ فيعود ضرّا. والظلمة فخير اذًا عندهم وشرٌّ ونفعٌ وضرٌّ. اذ قليلها مقصّر فى الشرّ عن مبلغ كثيرها فى مواقعـــه من الضرّ. وبعضها كذلك مع كلها. وفرعها فيه ليس كاصلها. فاى عدوان اعدى. او طريقة اقلّ هدى. مما تسمع من امورهم ايها السامع. فلتنفعك فى بيان قبائحه المنافع. وانما ويله رأى من الاشياء. ومن كل ظلمة او ضياء. يحمد او يذمّ فى الناس دائبـا. وليس فى الحمد

---

1 A من لهو غى – 2 آله > C صحبه ; C add. طيبا مبـاركا
– ثبتت لبعضه 8 A D – لايهما > C لايها 7 – تسليما post فيه
16 واذ > A اذ – 17 A فالنور bis – 19 C om. اذا – 20 C وضرا ;
كثيرها فى > C كثيرها من.

شريك لــه اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فبــاىّ حديث بعده يؤمنون. من يضلّل الله فـلا هادى لــه ونذرهم فى طغيانهم يعمهون. فيا ويل ابن المقفع لقد ادّاه عتهه وعماه فى الامــور. الى اجهل الجهل فيما وصف من الظلمة والنور. وليس علّته فيما احسب من ضلاله. ولا علّة من تبعه عليه من جهّاله. الا قلّة علمهم بمــا شرع الله به دينه ونزّل به كتابه من الحكمة. لا عن شبهة دخلت عليه ولا عليهم فيما وصفوا من النور والظلمة. ولما عموا عن حكمة الله فى ذلك ورسله. وما حكم به سبحانه من احكام عدله. ورأوا فيه ما ظنّوه تناقضا. ورأوا كل اهل ادعائه فيه متباغضا. ولم يلجؤوا الى الله فى جهله باستسلام. ولا عصمهم فيه من صالح عمل بعروة اعتصام. ولم يلقوا فيما اشتبه منه. من جعلهم الله معدنه. فيكشفوا لهم الاغطية عن محكم نوره. ويظهروا لهم الاخفية من مشتبه اموره. الذين جعلهم الله الامناء عليها. ومنّ عليهم بان جعلهم الائمّة فيها. ولم يجـدوا عند علماء هذه العامّة فيما اشتبه عليهم منه شفاء. ولم يرجوا منهم فى مسئلة لو كانت لهم عنه اكتفاء. ازدادوا بذلك الى حيرتهم فيه حيرة. ولم تفدهم اقوال العلماء فيــه بصيــرة. حتى بلغنى والله المستعان مــن تهافت الضعفاء فى هــذا المذهب العمى. لمــا رأوا من جهل علماء هذه العامّة بما فيه لاهله من الدعاوى. مــا دعانى الى وضع اقواله. والكشف عما كشف الله عنه من ضلاله. وان كان عندنا قديما لحمقه وضعفه. لمّا لا احسب باحد حاجة الى كشفه. حتى بلغنى عن الحمقى منه انتشار. وتتابعت بانتشاره علىّ اخبار. ورفعت الينا منه مسائل عن ابن المقفع. لم امن ان يكون بمثلها

1-4 *Cor.* VII, 184-185 – 4 عتهه > A عمهه; sed corr. alt. manus in mg. > عتهه; B عمهه – 9 C D add. فيه post به – 10 C ولا ملجأ – 12 فيما > C ما – 18 فى > C من – 19 B D add. هو post ما – 21 لمّا > A وممّا, C لما – 23 A B D وقعت; C om. عن

والــذمّ عندهم متقلّبا. الم تر ان الظلمة ربما نفعت فحمدت. وذلك اذا استترت الابرار بها عن ظلم الظالمين فسلمت. وطلبت فيها وبها. البرد فادركته فى طلبها. فهذا منها نفع ظاهر فى دنيا ودين. يراه بيّنا من امرها كل ذى عين وقلب رصين. ثم تعــود منافعها مضارّا. اذا اعطب هذا منها اشرارا. وكذلك احوال النور. فى جميع ما يرى من الامور. ربما نفع فيها. ثم عاد بالضرّ عليها. وقد ذكرنا من ذلك فى صدر كتابنا طــرفا. فيه لمن انصف فى النظر ما كفى. وقال فى كتابه زعم لبعض من دعا ان الذى دعاه اليه رجاؤه فيه للهدى. فمن يا ويله رجا الظلمة التى لا ترجى. ولا يكون منها ابدا الا الاذى. ولا يفارقها ابــدا عنده العمى. ام النور الذى لا يخشى ولا يعمى. ولا يكون منه ابدا عنده الا الرضى .بل ليت ويله شعرى. فلا يشكّ زعم ولا يمترى .من الذى يدعوه الى الاحسان من الاساءة. ومن الذى ينادى به الى الصواب من الخطأ. اهو النور الذى لا يسىء. والمصيب الذى لا يخطئ. فلا حاجة له الى دعائه وندائه. وهو لا يسىء ابدا فيكون كاعدائه. ام المسىء الذى لا يحسن. والمخطئ الــذى يشتم ويلعن. كان يا ويله دعاؤه. وبه كان نداؤه. فانّى يجيبه وليس بمجيب. وانّى يصيب من ليس ابدا بمصيب. ان ابن المقفع ليكابر يقين علم نفسه. وان به لطائفا من لمم الشيطان ومسّه بل مثل ابن المقفع يقينا. وما مثله الله به تبيينا. ما ذكر الله جل ثناؤه. وتباركت تقدّست اسماؤه حيث يقول اولائك كالانعام بل هم اضل سبيلا اولائك هم الغافلون يقــول الله سبحانه ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذيــن يلحدون فى اسمائــه سيجزون مــا كانــوا يعملون ثم قال سبحانه وممّن خلقنا امة يهدون بالحقّ وبه يعدلون. فلعمر الحقّ واهله. ما وُفّق ابن المقفع فيه لعدله. الم يسمع ويلــه قول الله لا

3 يراه > C يرى – 4 ذى > C ذوى – 5 اعطب > B اعطيته – 12 C الى الاحسان من; به ينادى > C يناديه – 13 من > عن A B D – 15 A لا يشتم – 19 B om. تقدست – 20-23 *Cor.* VII, 178-180: omnes add. سبيلا (l. 19) – 21 A om. الله

اختدع فى مذهبه كل مختدع. فرأيت من الحقّ علينا جوابها. وقطع ما وصل به من باطله اسبابها. فلينصف فيها من نظر اليها وليحكم فيما يسمع منها ومن نقائضها حكم الحقّ. فانه اعدل الحكم وارضاه عند من يعقل من الخلق. وما الّف من مسائله هذه وجمع. فهو ما اوقعه من الضلال بحيث وقع. فذكر فيها النــور والظلمة تلعّبا. وتلعّب بذكرهما فيها كذبا. فافهموا عنّا جواب مسائله. فان فيـه ان شاء الله قطـع حبائله. التى لا تصيد صوائدها. ولا تكيد لها كوائدها. الا حمقان الرجال. وموقان الانذال

كان اول ما بدأ منها. وقال به متحكّما عنها. ان قال ان سألناك يا هذا فما انت قائل اتقول كان الله وحده لم يكن شىء غيره. فاعرفوا يا هؤلاء فضول قوله. فانّ لم يكن شىء غيره هى مـن فضوله. التى كثر بها كتابه. وضلّل بها اصحابه. ومسئلته هذه مما كان جوابـه فيه قديما. من كل من اثبت لله من خلقه توحيدا وتعظيما. وفى ذلك من كتب ضعفة الموحّدين وعلمائهم. ما فيه اكتفاء لمـن نظر فى آرائهم. ففى كتبهم فانظروا. ومن نور قولهم فيه فاستنيروا. ففيها لعمـرى منـه ما كفى. وصفوة هـدى لمـن اصطفى. ومع ذلك فنستجيب مسئلته. ونقطع ان شاء الله علّته. نعم فكذلك نقول فى الله فليعقل قولنا فيه من سمعه. ممن لم يتبع ابن المقفع ومن تبعه. فقد يعلم كل احد ان الواحد لا يكون واحدا. عند من اثبت له ندّا او ضدّا. وانه متى كان معه غيره. ضدّه كان ذلك او نظيره. زال ان يكون معنى الواحد المعلوم ثابتا. ويعلم كل احد انه لا يكون ذو الاجزاء الا اشتاتا. ولا تكون ابدا الاشتات الا كثيرا. ولا تكون اجزاء الا كان بعضها لبعض نظيرا. اوليس معلوما معروفا ان من وراء كل غاية غاية. حتى ينتهى الى المنتهى الذى ليس من ورائه غاية ولا نهاية.

9 C وكان – 11 C من هى – 14 ضعفة C add. sup. lin.
ما فيه – 14-15 فى B < من ;وفى B < ففى 15 – ضعفا
فقد 19 – وممن C < ومن ;فيه 18 A om. – C om. < فاستنيروا
C < ذى 21 – فكم C

وانه ان كانت مع غاية غاية. او بعد نهاية عند احد نهاية. فلم يصر بعدُ الى غاية الغايات. ولم ينته عقله الى نهاية النهايات. وانـه يصير بالعظمة عند النظر من عظيم الى عظيم. حتّى يقفه النظر على غاية ليس وراءها مزيد فى تعظيم. وكذلك الامر فى كلّ معلوم او مجهول. حتّى ينتهى الى الله الذى لا يدرك الا بالعقول. فيجده كلّ عقل سليم. او فكر قلب حكيم. واحدا لا اثنين. وشيئـا لا شيئين. عظيم ليس من ورائه عظيم. وعليم ليس فوقه عليم. ذلك الله الرحمن الرحيم. الواحـد الاول القديم القدّوس الملك الحكيم. الذى لا تناويه الاعداء بمقاتلة. ولا تكافيه الاشياء بمماثلة. وهو الله الذى لم يلد ولم يولد. والصمد الذى ليس من ورائه مبتغًى يُصمد. غاية طلب الخيرات. ونهايـة النهايات. واذا صحّ حجّتنا فى هـذا صوابنا. فهـو لمن سأل عن وحدانية الله جوابنا.

فاما ما ذكر بعـد هـذا من القيل. فحشو مسربل بهذيـان الفضول. ليس فيه مرجوع نفع. ولا يحتاج له الى دفع. ارايتم حين يقول انقلب عليه خلقه الذين زعم هم عمل يديه ودعـا كلمته ونفخة روحه فعادوه وسبّوه وآسفوه وانشأ تعالى يقاتل بعضهم فى الارض ويحترس مـن بعضهم فى السماء بمقاذفة النجـوم ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده. فيا ويل ابن المقفع ما اكذب قيلـه. واضلّ عن سبيل الحقّ سبيله. متى قيل له ويله ما قال. او زُعـم له ان الامر فى الله كذا كان. ومتى ويله قلنا له ان من قوتل هو من قُذِف بالقذف. او ان الله فى نفسه هـو المحترس افّ لقوله ثم افّ. بل الله هو المانع لاعدائه. من ان يصلوا من العلوّ الى مقـرّ اوليائه. تفريقا بعدل حكمه. وفيما تعلم الملائكة من علمـه. بين الشياطين العصاة. وبين ملائكته المصطفاة. ورحمـةً منـه سبحانه للآدميين. واقصاءً عن علم السماء للشياطين. توكيدا به لحجّته سبحانه

11 C نهايات corr. sup. lin. > غيات – 13 C ذكره – 14 فيه
C < له – 15 C الذى; D add. اهل post هم – 16 C ونفخت;
C وان شا; D om. تعالى – 22 A اف اف بل هو; C اعداه

واحداثا. واحياءً به لموتى الجهالة وابتعاثا. واكراما منه بذلك لنبيه. وصيانة الا عنـــه لوحيه. فمن ايـن يا ويله انكر من هذا ما كان مستبانا. وما يراه الناس فى كلّ حال عيانا. ويقول ان ما يُرى من هذا لم يزل. وانه ليس بحادث كان بعد ان لم يكن. فاين كانت مردة قريش عن الرسول به. ودلالتها للعرب فيه على كذبه. وهو يزعم لها انما رُمى بها عند بعثته. وان الرمى بها علم مـــن اعلام نبوّته. فلو كانت عند قريش على ما قال حالها. لكثرت على الرسول فيـه اقوالها. لما ارادوا من شاهد اكثر بيانا من هذا فى اكذابه. ولكن ابن المقفع يابى فى هذا وغيره الا ما الف من إِلعابه. للعرب اذ اكثرها اهل ضواحى وبادية. وقريش فاذ كانـــت منازلها على جبال عالية. احدث بالنجوم عهدا. واشدّ فى الكفر تمرّدا. مـن ان يكون امرها على خلاف ما قال الرسول فيها. ثم لا يكذّبونه فيما زعـم من اختلاف حالتها. والا فالرسول كان فى حكمته. وفيما كان له عليه السلام من فضيلة الصدق عند عشيرته. يتقوّل مثل هـذا لعبـا. او يفتريه عندهم كذبا. بل ليت شعرى ما انكر. ولم ويله نفر فاستكبر. من ان ترجم الشياطين على عـلم وحى الله ومنزله. كى لا تسبق بـــه الشياطين الى اوليائها قبل رسله. فينتشر علمه قبلها فى الناس انتشارا. فيزداد مثله يومئذٍ له انكارا. ويحكم فيه ظنونه. ويزيد فتنةً به مفتونه. فانما مَن هذا ينكر فى رحمة الله الرحيم. وفيما خصّ الله به رسله من التكريم. فان قال فما باله اذا اراد انزاله. لم يطـوِه حتّى لا يناله. شيطان مريد. ولا مطيع رشيد. الا رسوله من بين خلقـه وحده. فيكون هو الذى ثبّت رشده. فليعلم انه لا تصل الى الارض من الله حكمة فى تنزيل. الا كانت ملائكة الله اولى فيها بالتفضيل. لانها صلوات الله عليها اطوع المطيعين. واعلمهم عـــن الله بحكم

1 BC انبعاثا – 2 اين > C اى – 3 C انما – 4 B فان كانت – 6 D ان ما; A add. عن post بها – 7 D لكثرت فيه على الرسول – 9 العابه > C العماية – 10 ABC فاذا – 14 يفترى بـه – 17 قبلها > C فيها – 18 يزيد C corr. sup. lin. > يـزداد; D om. يومئذٍ – 19 C نكر من – 24 B فانها

التنزيل. وانها فى ذلك متعبّدة. وبه لله عز وجل ممجّدة. وانما تغمّدها الله سبحانه بالعلم وفضّلها فى العبادة للحكم والتنزيل بعلم العلوم. وبحكمة كلّ محكوم. وحيلة الجنّ حيلة. للسموّ الى السماء محتملة. والجنّ فهم بفضل اهل السماء عالمون. والى علم ما عندهم من العلوم متطلّعون. فاذا دارت فى الملائكة حكمة وحى نزل فيها. او عدل حُكْم حكم به فى الامور وعليها. استرقت منه الجنّ ما سمعت فى مشاهدها. وما ذكرت انه لها هناك من مقاعدها. الم يسمع قولها فى ذلك. وخبرها عـن مقاعدها هنالك. وانّـــا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا وانّا كنّا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا. وانّا لا ندرى اشرّ اريد بمـــن فى الارض ام اراد ربّهم رشدا. وهذا يا هؤلاء فانما كان منها. ونبأ الله بـه فيما آدى عنها. بعد ان قالت انّا سمعنا فى الارض قرآنا عجبا. الا يسمعها تقول من بعد. وانّا لمسنا السماء فوجدناها ملئـت حرسا شديدا وشهبا. وما ابن المقفع بمامون. ان يظنّ ان الحرس شرطيّون. لما بلونا من جهله باللسان. وقلّة علمه بمخارج القرآن. وانما الحرس مثل على معنى الحفظ لها. بما جعل من الرجم دونها. فازدادت الجنّ بما وجدت هنالك. يقينا وايمانا بذلك. فما ينكر من القذف بالشهب. وغيره ما فيه التعجّب. هل ذلك ممن يقدر عليه. الا كغيره مما هو فيه. وقد زيد به فى هذا مَن مِن الجـنّ اهتدى. وتجنّب طرق الضلالة والردى. وكان فيه منع لتوكيد كذب الشياطين. ودفع عـن الرسول لتصديق اقوال المكذّبين. والله يقول لرسوله صلى الله عليه وعـلى آله فى السورة نفسها. ومع ذكر الشياطين وحرسها. قـل ان ادرى اقريب ما توعدون ام يجعل له ربّى امدا عالم الغيب فـلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانـــه يسلك مـن بين

3 C فهو – 5 D om. حكم ante به – 8 B وانما – 8-11 *Cor.* LXXII, 8-10 – 12 *Cor.* LXXII, 1; omnes manuscr. add. فى الارض – 15 انما > C دايما – 17 C هناك – 19 C الردا والضلال – 22 C om. قل – 22-pag. 20,2 *Cor.* LXXII, 26-28 – 24 C احدى

يديـه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربّهم واحاط بما لديهم واحصى كلّ شىء عددا.

واما قوله فى القتال وانزل ملائكته فاذا غلبوا عدوّا قال انا غلبته او غُلب له ولّى قال انا ابتليته. فما انكر ويله من انا غلبته. وقد قاتلت معه ملائكته. وقد قذف بالرعب فى قلوبهم. وبثّ الرعب فى مرعوبهم. وما ينكر من قتلهم ويله بالملائكة. وهل ذلك بهم الا كغيره من كلّ هلكة. الا ان ملائكة الله فى ذلك متعبّدة مثابة. وانه منه جل ثناؤه بالملائكة لاعدائه معاقَبة. وانه لاوليائه عزٌّ ونصرٌ. ولاعدائه ذلٌّ وكسرٌ. فان قال ألا قتلهم بما هو اوحى. واجتاحهم بغير القتـل اجتياحا. فهذا ان دخل علينا له دخل فى الملائكة. دخـل فى غيره من كلّ هلكة. حتّى يقـال فى كلّ واحدة بعينها. الا كان الامـر بغيرها. وكلّ ما كان به كائـن الهلكة. فهو امـره بالملائكة او غير الملائكة. فـان قال الا خلق الناس ابرارا. ومنعهم ان يكونوا اشرارا. فمسئلة من سأل عن هذا محال. وليس لاحد علينا فى هذا مقال. لانه انما يكون البرّ برّا. ما فعله فاعله متخيّرا. وامـا ما جُبر عليه صاحبه جبرا. فلا يكون منه خيرا ولا شرّا. وفيما قال ان يكون الانسان انسانـا لا انسانا. والاحسان احسانا لا احسانـا. لان الانسان لا يكون انسانا الا وهـو مملّك مختار. والاحسان لا يكون احسانا الا ولم يحمل عليه اضطرار.

واما قوله فى ظفر اعدائه. فى بعض الحالات على اوليائه. افليس ويله بموجود من قولنا صحيح. يعلمه كل اعجمى منا او فصيح. ان اولياءه لم تغلب الا بنصره. ولم تُغلـب الا بمخالفتهم او بُغضهـم لامـره. والدليل على ذلك انه لما امسك عنهم نصره لما كان من عصيانهم. كان ذلك هو بعينه سبب خذلانهم. وانه من فقد سبب. ما به الغلبة

4 او غلب > D واذا غلب – 5 B D om. قد; cfr. *Cor.* III, 144; VIII, 12; XXXIII, 26; LIX, 2; بث > B ثبت – 11 A كل
واحد – 15 لانه > C لا انه; فاعله > C صاحبه – 17 D om.
لا انسانا – 17-18 لان–احسانا > C om.

غُلب. وانه غير مستنكر ذلك من افعال حكيم يملكه. ان يعصيه من اعطاه اياه فيمسكه. فيفقد فيه من نصره ما كان يجد. ويتغيّر الامر به اذا عصى عما كان يعهد. فمتى نصر الله له وليّـا فبرحمته. او تركه من النصر فبضرب من معصيته. وهذا من الامر فلا تزول به عن قدير قدرة. ولا تفسد معه لحكـيم حكمة. بـل الحكمة معــه قائمة موجودة. والافعال فيه منه عدل محمودة. الم يسمع حكيم الحكماء. واقدر قادرى العظماء. يقول فى هذا من نصره وخذله. وقدرته سبحانه وعدله. ان ينصركم الله فلا غالـب لكم وان يخذلكم فمن ذا الـذى ينصركم مـن بعده وعـلى الله فليتوكّل المؤمنون. يخبر عن انــه متى حبس عنهم نصره. جلّ مع حبسه خذلـه. فمن لم يخذله سبحانه اولائك هم المنصرون. ومـن خذله فلـم ينصره فاولائك هم المبتلون. فما فى هذا مما ينكره عقل. او يفسد فيه من الله فعل. سبحان الله مـا احقّ فى من جهل هذا شبه البهائم. التى مثلها جل ثناؤه باهل الجرائم.

واما قوله وما رميتَ اذ رميتَ ولكنّ الله رمى فهى فيما ارى والله اعلم. مما قد يجوز فى اللسان ويعلم. انك لم ترم بالرعب فى قلوبهم اذ رميت. ولكنى انا الذى به فى قلوبهم رميت. وبالرعب الذى قذفه الله فى قلوبهم انهزموا. لا بالرمى بالبطحاء اذ رموا. ومثل ذلك من الله لا شريك له قوله. وانزل الذين ظاهروهم من اهل الكتاب من صياصيهم وقذف فى قلوبهم الرعب فريقا تقتلون وتأسرون فريقـا واورثكم ارضهم وديارهم واموالهم وارضـا لم تطاؤها وكان الله على كلّ شىء قديرا. فما ينكر من القدير على الاشياء ان يفعل ما يقدر عليه من الرمى ما ينكر هذا الا احمق. ولا يدفع هذا من الله محقّ. والله على هذا وخلافه يقدر. وكذلك قدرته فى ان يخذل وينصر. وما

1 افعال > A B D فعال – 2 اعطاه > D الطاعة; D om. ايـاه
8-9 *Cor.* III, 154; فمـن ذا الذى > C فمن ذى – 10 لم يخذلـه
> C لم يجد – 15 *Cor.* VIII, 17 – 16-17 اذ–فى قلوبهم > C om. –
17 B om. به; C add. بها post رميت – 19-22 *Cor.* XXXIII, 26-27
– 22 A على القدير من الاشياء C ,على القدير على الاشياء

صحت فى فعله. لقادر قـدرة فغيـر مستنكر ان يكون له حـدّة مفتعلِه. ولا كان معنى القدرة عليه باطلا. اذ ليس يُرى بها القادر طول الدهر فاعلا. فان قال قائل فما تقولون هل يقدر الله على ان لا يُدخِل المتّقين الجنان. ولا من كفر نعمته وانكره ورسله النيران. قبل قديما كان ولم يُدخل واحدا من الفريقين مُدخَله. وانما القدرة على ان يدخـل ولا يدخل فقدما فعله. فقد كانوا قديما ولم يُدخَلوا ولا بدّ بعد ان يدخلوا. فقد كان المقدور عليه من لم يدخل وسيدخل. فافهموا ما قلنا عنّا. وضعوا الفهم فيه حكما بيّنا.

واما قوله فقتلت اعداؤه انبياءه ورسله فمـا ينكر من قتلهم لهم قاتله الله ولعنه لو لم يقتلوا لم يجب لهم من الكرامة عنـده ما اوجبه. ولم يدركوا ثواب ما كان القتل فيه سببه. ولو كان له علينا فى قتلهم مطلب لكان فى موتهم. ولو دخـل علينا بقتلهم وموتهم لدخل علينا فى اصل الفطرة لهم. والفطرة لا يكون فيهـا من الحكمة ما فيها. الا بموجود البنية التى بنيت عليها. وذلك ما قد فرغنا من الجواب فيه. ودلّلنا بآثار الله فى الحكمة عليه. وفيمـا وصفنا منه. وانبأنا به عنه. ما اوضحه. ووضح به فصحّحه. والحمد لله ربّ العالمين كثيرا. وصلى الله على محمد النبى وآله وسلم تسليما.

واما قوله فاجّل عدوّه الى يوم يبعثون فهـو واصحابه فى هذا يلعبون. كمـا لم يزالوا يلعبون. ولو فسد فى التأجيل طول تأخيره. لفسد فى ذلك اقصر قصيره. فليت شعرى ويله لم تقابح هذا وانكره وهو لو لم يبقِ لم يعصِ ولم يطـع. ولولا المعصية والطاعة لم يخلق ولم يصنـع.

واما قوله وامرض خلقه وعذّبهم بما عرض من الاسقام لهم فلعمرى لقد وفّاهم سبحانه طبائعهم مفصلة. وسلّمها اليهم مكملة. عن هلكات العصيان. وشين معاتب النقصان. فما دخلها مـن سقم بدن. او

1 A ضحت BC صحب ; لقادر > C لفاعل – 3 طول > C
طويل ; تقولون > C تقول – 4 B نعمه – 5 D om. كان ; C احدا;
– فصحه B 16 – بيننا B ,بسنا A > بينا 8 – واما A > وانما
17 A C om. تسليما – 19 كما-يلعبون > C om.

فساد متديّن. فبعد اعتدال تركيبها. عن كلّ نقص من معيبها. وما فسد لهم من دين بعصيان. فبعد هدى من الله وبيان. وتخيير فى الطاعة وامكان. فما فى الذى ذكر. وفتن فيه فاكثر. مما يدخل له او لغيره علينا. او يجد به احد مقال تعنيف فينا. كأنّ كلامه. ويله واحكامه. كلام لم نزل نسمعه من شطّار اهل السجون. او كانما قبل آدابـه عن سفلة اهل المجون. بل كأنّـه مجنون مصاب. لا يحقّ له جزاء ولا عليه عقاب. ومتى قيل له قاتله الله وقتله ما زعم وقال. وهذى به وهذر اذ سأل. انه اصمّ خلقه من حيث ظنّ. او اعماهم كما توهّم. او جبرهم على عصيانه. او حال بين احد وبين ايمانه. او انه هو امرضهم. او عذّب بغير ذنب بعضهم. بل نقول هو اسمعّهم بالدعاء نداءه. ونوّر ابصارهم بنـور هداه. ومن مرض منهم فمن الله يطلب شفاءه. واذا ابتلى ببلاء فهو سبحانه الذى يكشف بلاءه. الم يسمع ويله الله تعالى وقوله عن ايّوب نبيه المبتلى. عليه صلوات الـربّ الاعلى. وايّوب اذ نادى ربّـه انّى مسّنى الشيطان بنصب وعذاب انّى مسّنى الضرّ وانت ارحـم الراحمين قـال الله سبحانه فاستجبنا له فكشفنا ما بـه من ضرّ وآتيناه اهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لاولى الالباب. او ما سمع قول ابراهيم. فيما نزّل الله من القرآن الحكيم. فيما ذكـر عن الله لمرضه اذ مـرض من الشفاء. واضاف الى نفسه مـن الغفلة والخطاء. اذ يقول صلى الله عليه وسلم الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين

2 C دين العصيان – 9 C احال – 13-14 عليه صلوات الرب
– C om. > انى-وعذاب 14-16 – صلوات الله عليه C > الاعلى
14-17 Textum Alcorani haud recte auctorem rettulisse in margine animadvertit C (altera manus) هاتان الايتان سـورة الانبياء وتمام الاخرة رحمة من عندنا وذكرى للعابدين قوله. واما رحمة منا وذكرى لاولى الالباب فهى فى سورة ص اولها ووهبنا له اهله.
Cor. XXI, 83-84 et XXXVIII, 42 – 15 A om. الله – 18 لمرضه
> C وارضه – 20 A B D om. وسلم ; 20-p. 24,2 *Cor.* XXVI, 78-82.

وما وجد فيها ولها من المعقول. من ان يكون لهذى النعم مولٍ اولاهـا. هو الذى فطرها وانشأها. وانه لا ينبغى ان يكون موليها. كهى فيما ابان من اثر الصنعة عليها. وانه لا يوجد شىء غيرهـا. الا وجدت فـيه الصنعة وتأثيرها. حتّى ينتهى ذلـك الى من لا يشبهه مصنوع. ومَن كل الاشياء فمنه بدع مبدوع. وانه الله الاول القديم. الملك القدّوس الحكيم. فاذا صحّ ذلك عند من يعقل باشهاده. علم ان النجاة من الله لا تكون الا بارشاده. الذى نـزّل فيما اوحى من كتبه .ودلّ على النجاة فيه بسببه. فالحمـد لله ولى النعمة فى الاشياء. والمتولى لنجاة من نجا بهداه من الاولياء. الذى ليس لـه اكفـاء فتساويه. ولا شركاء فى الملك فتكافيه. المبترئُ من كل دناءة. المتعالى عن كلّ اساءة. ربّ الانوار المتشابهة فى اجزائها. وولى تدبير الظلم وانشائه. العلى الاعلى ذو الامثال العلى. والاسماء الحسنى. شاهد كلّ نجوى. ومنتهى كلّ شكوى. والممهل المطيل. ومن لا يعدل من الاشياء كلّها بعديل. فكلّ ذى خبر مجود. او منسوب الى كرم او جود. فالله مبتدئُ فطـرة مجوده. والسابق الاول بما جد مـن جوده. فاين قولنا ويله. مما ادّعاه ويقوله. سبحان الله ما اشدّ سفهه واجهله. لقد لعنه الله واضلّ عقله. ولـولا انى سمعت الله لا شريـك له يقول افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قومـا مسرفين. ويقول سبحانـه اولائك كالانعام بل هم اضلّ اولائك هم الغافلون. ثم لم يترك يذكر مع ذلك تذكيرهم. وبعث مع ذلك فيهم نذيرهم. لما رأيت لمن ذهب مذهبه. وتلعّب فى القول متلعّبه. منازعة ولا اجابة ولا تذكيرا. ولظننتهم الا مـا شاء الله فى العقول بقرا او حميرا.

أَرأيتم حين يقول ولا يغلب احد الا بالخيل والسلاح انه ليطمع فى الخطاء ويله اى طماح. اترونه انما يظنّ تغالُب البهائم. او غلبـة

1 من ان يكـون > C فمن اين يكون – 3 فيما > C وانما – 5 B D ومن كل شىء – 6 B om. باشهاده – 12 Omnes manuscr. ذى – 18 *Cor.* XLIII, 4 – 19 C om. يتـرك – 20 *Cor.* VII, 178, cfr. XXV, 46. – 23 C ارأيت

واذا مرضت فهـو يشفين والذى يميتنى ثم يحيين والذى اطمع ان يغفر لى خطئتى يوم الدين.

واما قوله وكلّ خلقه دمّر تدميرا. فلقد انكر ويله من تدميرهم ما لم يجعله الله نكيرا. عصيانهم لله مستحقّ الطاعة ظلما واعتداء. ومجانبتهم لما جعل الله لهم به النجاة والهدى. هو الذى به هلكوا ودُمّروا. بعد ان بصّرهم الله منجاتهم فلم يبصروا. الا ان يكون يتوهّم ان يكون هو الذى حملهم على العصيان وجبرهم. فكيف يا ويلـه وهو الله الذى مكّنهم فيـه وخيّرهم. وما جبر احدا تعـالى على احسان. فكيف يجبره له على عصيان. ولم يسخط ما قضى. ولا رضى الا بما فيه الرضى. ولم يغضب له من فعال. ولم يتضادّ بمحـال. ولم ينازل عدوّا بقتال. ولم يمثل فى شىء بمثال. واذا مرض خلقه شفاهم. او تعاموا عن الهدى آراهم. فيا غبا من جَهَله. وانكر حقّه وعطّله. لو كان الله سبحانه صاحبا لوجب حقّه. فكيف والخلق خلقُه. وهو خالق الخلق ومبتدعه. والمحسن اليه فى كلّ حـال ومصطنعه. ومن لم يدبر عنه باحسانه حتّى ادبر. ولم يغيّر ما به من نعمـه حتّى كفر. كيف وهو من عصاه استرضاه. ومن استكبر وهو القادر عليه املاه. ثم كرّر فى دعواه الهدى نداءه. ثم مَن قبل حظّه فيـه جازاه. ومن ابى عطيته من الخيرات حرمه. وهو الذى فتح مـن كلّ ظالم ظلمه. فيا ويل مَن جهل احسانه. وركب فى الكفر عصيانه. مـا ذا جهل مِن احسان كثير لا يحصى. ومن عصى اذ اياه عصى. فمَن اولى منه جلّ ثناؤه بالعبادة والتعظيم. فيما دعا اليه من الطاعة له والتسليم. وهو الله الهادى الى سبيل النجاة. والمنعم بنعمه التى ليست بمحصاة. فان قال قائل ومن اين تدرى ان هذه نعمه. وان محدثها احسانه وكرمه. فليعلم ان كلّ ما يُرى منها. نعم بين آثار الانعام فيها. تحكم بصحيح اثره العقول عليها. وانه لا بدّ فى فطرة العقول.

3 دمر > B دمره, C دمرنا; cfr. *Cor.* XXV, 38 et passim. – 7 وجبرهم > C خيرهم; B C D om. يا – 8 C اجبر – 20 C add. مِن post كثير – 25 اثره > C اثـار

الناس للابل الجلّـــة الصلادم. وارتباطهم للفيلـــة بالامراس. وفـــرع سوّاسها لرؤوسها بالاجراس. انمـــا كان منهم بخيل وسلاح. ويله انه لجمح عن الحقّ اى جماح. ولئن كان يظنّ ان الناس اقوى من الملائكة. ان هـــذا فى الظنّ لأهلك الهلكة. وقد بيّنّـــا فى جواب ذلك لهـم وفيهم. ومـــن غلبة الاوليـــاء بالله لعدوّهم. وظهورهم عليه ما فيه بيان كاف. وعبرة واضحة لذى انصاف.

واما قوله يقاتل على الملك والدنيا فكيف ويله يقاتل على الملك والدنيا. وطلب العزّ فيها والكبرياء. من كان لباسه فيها مع وجوده لملكها الشعر والوبر والعباء والصوف. وشعاره فيهـــا والناس شباع آمنون الجوع والظماء والخوف. ومـــا الملك ممّن يظلّ نهاره وليلـه خاشعـــا باكيا. ومن يسيح فى الارض عـلى قدميه حافيا. يدعو من هلك من اهلها الى النجاة. وينادى من مات عن الهدى الى الحياة. ومن هو اعزّ ما يكون مفارق لاحوال ملوك الدنيا واغنيائها. ومـــن لا يُرى متكبّرا عن مساكين العامّـــة وفقرائها. يقف عليها. ويُـرى واقفا فيها. ويأكل معها اذا اكلـت. ويجيبها اذا سألت. ويعـــود مرضاها اذا مرضت. ويشهد موتاها اذا ماتت. فاين هذا كله. وفرع هذا واصله. من احوال الملـوك التى تتكبّر عـــن آبائها. ولا تنظر تجبّرا الى بعض ابنائها. ما اشبه بعض ابن المقفع ببعض. وما احسب له فى المكابرة نظيرا من اهل الارض.

واما قوله قول الزور الباطل واخرجْ زعم سلطان الجاهل الذى يسرّ عليك الجهالة ويأمرك الا تبحث ولا تطلـــب ويأمرك بالايمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل فانك زعم لو اتيت السوق بدراهمك تشترى بعض السلع فاتاك الرجل من اصحاب السلع فدعاك الى ما

1 الناس–الصلادم > C الناس الحمله الصادم الصلادم, et ante الحمله relinq. spat. litt. vacuum – 2 C om. لرؤوسها – 4 A هذى – 6 BCD عليهم; C لذوى – 10 B فمن واما الملـــك – 12 النجاة– C om. الى – 18 C add. عن ante الى; CD om. بعض post الى; فاتاك > C فدعاك 23 – زعم .C om 22 – اكسب > C احسب

عنده وحلف لك انه ليس فى السوق شىء افضل مما دعاك اليـه لكرهت ان تصدّقه وخفت الغبن والخديعة ورأيت ذلك ضعفا وعجزا منك حتى تختار زعم على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصرا. فمن يا ويله الذى يخاطب ويسأل. ومـــن الذى يُخشَى ان يخدع ويجهل. آلنور الذى لا يجهل زعم فيعود شرّا. ام الظلمة التى لا تكون الا خديعة ومكرا. سبحان الله ما اشبه امثاله بعقله. وما اوجد شبهه فى الدناءة بفعله. أمحمد ويله صلوات الله عليه. كان يدعو الى شىء مما كذب عليه فيه. معاذ الله ان تكون تلك كانت قطّ من آدابه. ومما نزّل عليه فى كتابه. ام هو يا ويله يحمل على خلاف ما يُعرف. وانما جاء النبى صلى الله عليه يدعو الى المعارف. او يأمر عليه السلام بالكفّ عن الطلب والبحث. وهو الكاشف عن اسرار الغيوب لكلّ مبتحث. او هو يرضى دناءة الخدع وقبائحها. او يقارب الاسواء وفضائحها. ولم يقبّح احد من الخلق السيئات. باكثر مما قبّح ولم ينصح فى الدلالة على الخِيرات. اشدّ مما نصح ولم ينادِ باظهار امره احد قطّ كما نادى. ولم يدعُ من الكشف للحقّ ما اليه دعا. اما سمعه ويله ما اكذب قيله. وهو يقول صلوات الله عليـه ورضوانه. يا ايها الناس ان كنتم فى شكّ من دينى فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الله الذى يتوفّاكم وامرت ان اكون من المؤمنين. ويقول الله تعالى قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيـأ ولا يتّخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولّوا فقولوا اشهدوا بانّا مسلمون. ويقـول سبحانه قل هل من شركائكم من يهدى الى الحقّ قل الله يهدى للحقّ أفمن يهدى الى الحقّ احـقّ ان يتّبع أمّن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون. وان دعوى ابن المقفع هـذه فيه.

7 الدناءة > C دنياه – 9 ام هو > CD اهو; BD om. يا – 10 CD om. النبى; A add. وآله post عليه – 11 عليه السلام > C الى, C الى كشف الحق 15 B – الاسوى 13 C – صلى الله عليه C المسلمين > B المؤمنين 18 – 16-18 *Cor.* x, 104 – لكشف الحق – 19-21 *Cor.* III, 57 – 22-24 *Cor.* x, 36.

لما لم يدعه قط مدعٍ عليه. لا ممن اجابه فاهتدى. ولا ممن صدّ عنه واعتدى. ولكنى احسِب ان ابن المقفع هذى. والقى الشيطان على لسانه ما تمنّى. فجعل ظنّه عليه يقينا. او كابر من وجد قوله بيّنا. كيف يا ويله قاتله الله وقتله يكون كما افتراه. او على ما ادّعاه. والله يقول سبحانه قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكّروا ما بصاحبكم من جنّة ان هو الا نذير لكم بين يدىْ عذاب شديد. ويقول سبحانه اولم ينظـروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباى حديث بعده يؤمنون. ويقول سبحانه قل انظروا ما ذا فى السموات والارض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون. فهل دعا احد الى اخلاص الفكر دعاءه. او حدا احد من الناس على النظر حداءه. ما يبلغ كذب ابن المقفع فى الكلام. كذب اضغاث احلام. طلب ويله فى الكتاب من التعنيف. وتكلّف فى عيبــه من التكاليف. ما لم تطقه قبلــه عفاريت الشياطين. فكيف به وانما هو مجنون من المجانين. امـا سمع قول الله سبحانه قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. وقوله سبحانه ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين.

واما قوله فلا نعلم دينا منذ كانت الدنيا زعم الى هــذا الزمان الذى حان فيه انقضاؤها اخبث زبدة كلّما مُخّض واسفه فى ذلك التمخيض اهلا وابتر اصلا وامرّ ثمرا واسوأ اثرا على امّته والامم التى ظهر عليها واوحش سيرة واغفل عقلا واعبد للدنيا واتبع للشهوات

1 D لمـا – 2 واعتدى > B ملحدا (sic); A C D om. ان – 3 C فجعلـه; C om. بينـا – 4 B om يا; C او على شىء مما – ادعاه – 5-6 *Cor.* xxxiv, 45 – 7-9 *Cor.* vii, 184 – 9-10 *Cor.* x, 101 – 10 A B D om. اخلاص – 11 D الفكرة – 12 A B D الاحلام; الكتاب > C الكلام – 13 عيبه > B عليه; A B D الاكاليف – 14 وانما > A وامـا – 15-16 *Cor.* xvii, 90 – 17-18 *Cor.* x, 39; C بعشر سور loco بسورة cfr. *Cor.* xi, 16 – 21 التى > B الذى

من دينكم. فلقد قال ويله فى هذا من اصول ديننا وفروعه. ومفرق حكم دين الله ومجموعه. بما لا يخفى كذبه فيه. عمّن حكم باقـلّ الحقّ عليه. واى دين احسن نظاما. واعدل احكاما. واقـلّ تناقضا. وارضى رضى. من دين قامت دعائمه. واعتدلت قوائمه. على الامر فيه بالعدل والاحسان. ونهت نواهيه عن كلّ فحشاء او عدوان. فلم يترك لمحسن ثوابا. ولم يضع عن مسىء فيه عقابا. بمقادير من قسط عادلة. وموازين من عدل غير مائلة. لولاه لفسدت الارض خرابـا. وعدمت الصالحات ذهابا. ولكنى اراه ظنّ ديننا. وتوهّم احكام ربّنـا. احكام معاوية بن ابى سفيان. وما سنّ بعد معاوية ملوك بنى مروان. من تناقض احكامها. وجورها فى اقسامها. وأولايك فاعداء ديننا. وحكم اولائك فغير حكم ربّنا. وحكم ديننا فالحكم الذى لم يخالطه قطّ جور. واموره من الله فالامور التى لا تشبهها امور. ويحقّ بذلك امر وليه احكم الحاكمين. وحكم جاء من ربّ العالمين.

واما قوله رجل من اهل تهامة فانما هو ضرب مـن العجامة. وما فى هذا ويله ما اشدّ عتوّه وكفره اتهاميا كان عليــه السلام او شأميا. او مغربيا كان من الناس او مشرقيا. هل هو الا بشر آدمى. بعثه الله الى كلّ فصيح واعجمى. كما قال سبحانه. اجزل الله له كرامته ورضوانه. قل انما انا بشر مثلكم يوحى الىّ انما الهكم اله واحد فهل انتم مسلمون. هل هو الا رسول الله صلى الله عليه بعثــه الله الى الانسان. واحسان من الله وهبه عباده لا كالاحسان. ارسله سبحانه بهداه مبتدئا. الى اولى الخلق بـانْ يكون مهتديا. الى المـلاء من عشيرته. وفى ولد ابراهيم وذرّيّته والى ابناء قحطان من خيرته. وهم الذين كانوا فى كفرهم اوفى اهل الكفر لمن عاهدوا عهدا. واكرمهم لمن وادّوا ودّا. واحسنهم لمـن تحرّم بهم تحرّما. واحفظهم لجوار

2 B om. دين; بما > D ما – 5 C وعدوان – 10 C اعداء – 12 C وليله – 18 C om. ورضوانه; *Cor.* xli, 5, xviii, 110; omnes add. فهل انتم مسلمون – 19 D om. الله post رسول; A add. واله post عليـه – 20 C add. الله post وهبه – 23 A واكرامهم – 24 C واد ودا

من جوارهم تكرّمـــا. واشدّهم للكذب انكارا. وعن كلّ دنـــاءة خُلُـق استكبارا. واشدّهم لله اعظاما. ولحرم بيته اكراما. والذين يقول عنهم. فيما ذكر منهم. فى عبادة ما كانوا يعبدون معه من الاوثان. تقرّبـا بعبادتهم لذلك الى الرحمن. مـا نعبدهم الا ليقربّونا الى الله زلفى. اما سمعت قول الله فيهم. وفيما ذكر لعباده من تمنّيهم. وان كانوا ليقولون لو ان عندنا ذكرا من الاولين لكنّا عبــاد الله المخلصين. يقول سبحانه عنهم خاصّـا دون الخلق. فى تمنّيهم دون جميـع اهل الارض لدين الحقّ. واقسموا بالله جهـد ايمانهم لئـــن جاءهم نذير ليكوننّ اهدى من احدى الامم .

واما قوله فى آيات المرسلين. وتمثيله لهـــا بسحر الساحرين. فغير بدع بحمد الله منه وقيله. ما قال اخوانه من الكافرين فيها قوله. اما سمعتم قـول فرعون وملائه. عند مـــا رأوا من نور الحقّ وضيائه. ان هذا لساحر عليم وان هذان لساحران فبينا هو يقول يا ايها الساحر اذ قال انك لمسحور. وبينا قريش تقول لمحمد مـــا هذا الا سحر اذ قالوا انـك لمجنون. ولعمرى لو كان موسى ومحمد صـــلى الله عليهما ساحرين عندهم وفيهم لكان ذلـــك بيّنا جليا لديهم. لا يخفى منه شىء عليهم. كما كان يبين لهم سحر السَحرة والكهّان. فيوقنونه منهم بحقيقة الايقان. ولا يدعون سحرهم جنونا. ولا ساحرهم مسحورا. تخليطا وعتها. وعماية وعمها. هـذا لتعلم ان قولهم فيه لم يكن الا كذبا وافتراء. وان السحر لم يكن عندهم ما يُشكّ فيه ولا يمترى. كيف ويله وويل اسلافه. ومن تبعه بعده من اخلافهم واخلافه. يسمّى سحرا او جنونا. لما يملأ بطونا وعيونا.

---

4 *Cor.* xxxix. 4 – 5-6 *Cor.* xxxvii, 167-169 – 8-9 *Cor.* xxxv, 40 – 10 C add. عليه اللعنة post قوله – 11 C الكفرين – 12 C اقواله – 13 هذان > C هذا; *Cor.* vii, 106, xxvi, 33, xx, 66 – 14 C om. اذ قال; *Cor.* xliii, 48 – 15 B om. اذ; *Cor.* xxviii, 36 et passim; xv, 6; C add. صلى الله عليه post محمد – 22 C om. لما; يملا bis

وترى آثاره اليوم الى الدهر الاطول دائمة. ومواقعه فى بطون الآكلين والشاربين من الظماء والجوع باقية. ما هذه بطريقة السحر المعروف. ولا يعرف السحر بوصف من هذه الوصوف. الا ان يكون فى موقـه وعماه. وشدّة تباعده عن هداه. يبصر اليوم من السحر ما لم يكونوا يبصرون. او تُظهر السَحرة اليوم له منه ما لم يكونوا يومئذ يظهرون. والسحر فيهم يومئذ ظاهر منشور. وصاحبهم اذ ذاك عندهم مكرّم مجبور. ومن اظهر اليوم السحر. لم يكن له عند الامّة عقوبة الا القتل. ما اوضح الامور. وابين الساحر والمسحور. وليس فى هذا شغل. لاحد ممن يعقل. مع انك لم تر قطّ احدا يسحر. الا وهو يعبث فى سحره ويسخّر. ولم تره وان سحر الا مسترذلا. وسفلة دنيّا نذلا .

واما قوله نافر الله الانسان فقال فليدع ناديـه سندع الزبّانيه. ثم افتخـر بغلبته زعم لقرية او لامّة اهلكها من الامم الخالية فما فى هذا ويله من نافر وافتخر. لا ولكنه اوعد سبحانه وحذّر. بما فيه لمن عقل مزدجر. وعبرة كافية ومذكر. وهذه فمن لفاظاته الاولى. وشبيهتهن فى الدناءه والعمى. فيا ويله ما اغلب عليه قول السفال والبهتان. واجهله بما يدور بين اهله من هذا اللسان. الذى لا يصاب الا به تأويل القرآن. ولا يتبيّن بغيره من الالسن ما يتبيّن به من البيان. فليعمل من اراده قبل بعلمه تفهّمه. ولا يحكم على القرآن بتوهّمه. فان ابن المقفع انما استعار احرفه. فاما معناها فجهله وحرّفه. سمع منا فى ذكر الله لفظا. فوعاه كما سمع حفظا. ثم ثبته الى نـوره وضلالته كذبا. فانشأ يمدح به غيـر الممدوح تلعّبـــا. والمعانى منه فاعجمية. والاسماء التى سمّى فعربية.

واما قوله انقلب وانشأ فكلمتان ليس لهما فى الله معنى. لقبح

---

3 موقه > B C D مومه; B alt. manus add. in marg. الموم – 6 C om. يومئذ; D فيهم والسحر يومئذ > منشور; البرسام – 7 مشهور B – 7 الامة > C العقوبـة – 9 C احـــد – 11 *Cor.* xcvi, 17-18 – 12 B om. زعم – 16 اجهله > D اجله – 18 فليعمل > A فليقمل; A B om. تفهمه, C add. sup. lin. – 19 C يسمع – 23 C D لقبيح –

مخرجهما. وضلال منهجهما. عن كلام اهل القدر والنهى. وانما قبلهما من الناس عن الطبقة السفلى. ومن قال لـه ويله انقلب عليه خلقه. وانه انشا سبحانه يقاتله. ويغالبه هذا ويله فما لم يقل به فى الله قطّ. منذ كانت الدنيا مقتصد ولا مفرط.

واما قوله عمل يديه ودعا كلمته ونفخة روحه فكلّه منه على ما توهّمه زور وبهتان. واكثرُ قوله فيه فهذر وهذيان. وليس فيما فتن فى هذا من قوله. لا فى قصره ولا فى طوله. اكثر من ان الله احدث صنعا. وابدع لا شريك له بدعا. فان قال قائل ولم اوجـد صنعه. واما العلّة التى لها ابدع بدعه. فهى الاختيار فى ما انشـأ. واظهار حكمته فيما ابدى. جودا منه وكرما لا يشوبه حسد. ولا يجب به لا له فيه جهد. وكفى بهذا لصنعه علّة. وفيما سأل عنـه جوابا ومسئلة. فان سال سائل. او قال قائل. فما باله اذ كان الجود عندكم من علّة صنعه وبريّته. والجود فلم يزل عندكم من ذاتـه. لم يحدث الصنع قبل احداثه. فهذا ضرب من غلط السؤال واعياثـه. اذ كان الصنع كيف ما كان حدثا. وكان الله فى ذلك محدثا. فهذا جوابنا له فيما سأل. اذ كان فى مسئلته قد احـال. والحمد لله ربّ العالمين. واول من انعم من المنعمين.

واما قوله فصارت الغلبه للشيطان بان تبعه الخلائق على ضلالته الا اقلّهم فيا ويله ما فى هذا مـن غلبته. بـل هبهم تبعوه على ضلالته. فانما تبعوه ومالوا اليه باهوائهم واطاعوه لعذابهم. لا عن غلبة منه لهم فوالله ما غلبهم. فكيف يغلـب خالقه وخالقهم ومتى غالب الله الشيطان فغلب او غلب. يأبى ابن المقفع ويله الا اللعب. لئن كان الشيطان غلب الله بكثرة اتباعه. لقد غلب الشرّ نوره بكثرة

2 BC om. عن, D add. عنه ante الطبقة – 3 A فهذا ; يقل > A واما 9 – فى قوله C > من قوله 7 – مذ A 4 – يقبل C > BD وما – 11 C بهـذه الصعنة – 12 C اذا – 14 C اذا – 19-20 لا-ضلالته C > om. – 20 C وانما ; AD om. ومالوا اليه ; C عليهم C > غلبهم 21 C – وطاعوه

اشياعه. ويله انما يتبع الشيطان من اطاع هواه. وعمى عن الله مثل عماه. وسبله الى الله ذلل لواردها. وطريق نجاته بالحقّ له مسهل. ولم يعصِ من عصى غلبةً ولا قهرا. ولم تطع نفس على طاعتها جبرا. انما خُلـق الثقلان. مخيّرين بين الطاعة والعصيان. لتكون الطاعـة بالاختيار احسانا. والمعصية للانسان عصيانا.

فاما قوله ادخلوا عليه الاسف والحسرة والغيظ. فكذب عدوّ الله لا يقال لله بتحسر ولا غيظ. ولكن يقال لهم آسفوا. اذا عصـوا الله فاسرفوا. ولا يقال تحسّر الله ولا اغتاظ. وليس سبحانه مما يغـاظ. يأبى ابن المقفع الا عجمة اللسان. ومظلمة كذب البهتان. متى وجد الله سبحانه عمّا يقول. زعم ممّا لا تقبله العقول. اظنّه ذهبت به ذواهب استعجام الحيرة. فيما ذكر عن الله سبحانه من الغيظ والحسرة. الى قول الله سبحانه يا حسرة على العباد ما يأتيهم مـن رسول الا كانوا بـه يستهزؤن. فهذه انمـا هى حسرة على العباد لا عليه. وتحسّر فيهم على الهدى لا فيه. وامـا قوله سبحانه فلينظر هل يذهبنّ كيده ما يغيظ. وهذا ايضا فانما كان لما هو لهم من امر الله مغيظ. يقول سبحانه اما من امرى غاظه. فليس يذهبه اغتياظه. واما آسفونا فهو افرطوا عصياننا. فوجب عليهم بذلك تعجيل انتقامنا. لا على ما توهّم من حرقة الاسف. التى لا تحلّ الا بكلّ مستضعف. ولقد كان له فى هذا بيان واضح لو تبيّن. ويقين عـلم صادق لو تيقّن. لقول الله جل ثناؤه. وتباركت تقدّست اسماؤه. ليس كمثله شىء وهو السميع البصير. وان الذى توهّم لتمثيل هو التمثيل. فسبحان من لا تصل اليه الآلام ولا يعرض له نوم ولا نسيان. ومن

6 C add. عليه اللعنة post قوله ; B يابى 9 – الحسرة والاسف ; (البيـان) السمان A B D > اللسان ; يا ابن المقفع C > ابن المقفع C اللسـان, sed alt. manus corr. sup. lin. > السمـان – 11 B استعجال – 12-13 *Cor.* XXXVI, 29 – 14 A وتحسرا – 14-15 *Cor.* XXII, 15 – 15 D وهذه – 17 *Cor.* XLIII, 55 – 19 B om. علم – و B > ومن 22 – تعالى (sup. lin.) C add. post الله ; تبين C > تيقن 20

التاجيل. فارادة خلافها تستحيل. اذ لا تكون بنية اهل الدين. الا بنية تمليك وتمكين. وانه متى كان غير ذلك لم تكن البنية بمحكمة. ولم ير فيها ما يرى من آثار الحكمة. وكانت مواتا لا تفعل. او شيأ من الاشياء لا يعقل. فليعقل ويله اسباب حكم الله المترافدة. وليعلم تعالى الله عن بنية اعيان الاشياء المتضادّة. التى لا تقوم بمحال فى وهم الاصحّاء. ولا توجد بفهم فى جهلاء ولا علماء.

واما قوله ان ربّهم على كرسيه قاعد وانه تدلّى فكان قاب قوسين او ادنى. فيا لعباد الله من اعطاه. قاتله الله ما اعظم فِراه. انه جلس فقعد. او تدلّى او صعد. من حيث ظنّ او كما توهّم وما نبالى ما قال علينا كذبا. او ادّعاه من القول فينا تلعّبا. ان الذى قال مِن قعد وتدلّى وانقلب. وجزع وافتخر وانشأ وغلب. فاكثر فيه من هذا القول علينا كذبا وقرفا وخلفا. لَشىء ما علمتُ ان ملّيا ولا ذِمّيا يعقل ما قال منه قطّ حرفا. وبلى ولعله وعسى ان يكون ظنّ قوله استوى. فلا لم يعن الله بها ما عنى. وما لله سبحانه فى ذلك. لو عنى به ما ظنّ هنالك. من المدح المعظّم. والتعظيم المكرّم. اما علم ان ما يراد بالاستواء. الا جلال الله والاعلاء. بملكه لما فوق السموات العلى. وان استواءه على ذلك كاستوائه على الارض السفلى. وانّ استوى فى هذا كلمة من الكلام. جائز معناها بين الخواصّ من العرب والعوامّ. تقول العرب اذا ظفرت باحد. او غلبت على بلد. لقد صرت اليها واستويت عليها. تريد غلب سلطانى فيها. فهذا وجه قوله جل ثناؤه استوى. لا ما يذهب اليه فيه من العمى.

واما ما جهل من قول الله تبارك وتعالى وتحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية فقد يمكن ان تكون ثمانية اصناف. او ثمانية آلاف.

3 A لا تعقل – 5 D om. اعيان – 7 C add. لعنه الله post قوله – 7-8 *Cor.* LIII, 8-9 – 8 فراه > B فواه; C add. الله post اعطاه – 9 BC om. كما – 11 B مقعد – 12 وقرفا > B قدفا; D om. خلفا – 13 D om. ما – 14 Cfr. *Cor.* LIII, 6; يعن > C يعنى; بها ما عنى > A بها عنا – 16 يراد > C يـرداد – 20 سلطانى > C شيطانى; C add. فى تلك post سلطانى – 22-23 *Cor.* LXIX, 17.

ليس كمثل ما خلق من الانسان. ذلك الله ربّ الارباب. وولى مجازاة العدل فى الثواب والعقاب.

واما قوله فجعل الله السبيل سبيلين. فوا عجبا لمحال قوله فى هذا التكثير والتفنين. وكيف ويله تكون سبيلان سبيلا. ما احسب كلامه بهذا ومثله الا خبلا وتضليلا. فسبيل زعم للطاغوت وحزبه. وسبيل تفرّد الله زعم بنهجه. وانما يكون سبيلهم لهم سبيلا وعيّا. اذا كان كلّ احد سواهم منه بريًا. وانما يكون السبيل لله سبحانه سبيلا. اذا كان اليه داعيا وعليه دليلا. فهذا ويله وجه السبيلين. لا ما قال به من محال الشيئين.

وقال هل تعلم يا هذا لم خلق الله الخلق. فنعم نعلم لم اذ علّم وفهّم ومنّ. ومما نزّل فى ذلك وبيّن. اما الجنّ والانس فلِما قال تعالى من عبادته. اذ العبادة له واجبة على اهل النعمة فى مجدته. واما ما سوى الثقلين فلهما خلقَه. وبه استحقّ عليهما من الشكر ما استحقّه. ذلك قوله جل ثناؤه. وتباركت تقدسّت اسماؤه. وما خلقت الجنّ والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ان الله هو الرزّاق ذو القوّة المتين. ومن ذلك قوله سبحانه وسخّر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بامره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون. سخّر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكّرون. فسبحان الله مستحقّ الرضى. ممن اطاع او عصى. باحقّ حقائق الاستحقاق. وما يحقّ للخالق الرزّاق.

فاما قوله فما اراد بخلقه الخير ام الشر فالخير اراد بهم جميعا سبحانه معجّلا. وثواب المحسن منهم اراد جل ثناؤه موّجلا. فاراد سبحانه الخير فى كلّهم ارادة تعجيل. اتمّها فاكملها افضل تكميل. لا كما يريد من لم تتمّ ارادته. ولا تحقّ على غيره عبادته. واما ارادته فى

5 خبلا > C حتلا, D خنلا – 8 B وهـذا, C هذا – 13 B من شكر عليهما – 14-16 *Cor.* LI, 56-58 – 16-18 *Cor.* XLV, 11-12 – 16 وسخر et 17 سخر pro سخر et وسخر ut in textu Alcorani.

او ثمانية معان. ليس ممّا يدرك بعيان. وان لا يكون كما ظنّوا ملائكة. وان اقلّ ما فى ذلك اذ لم يأتهم عن الله فيه بيان ان تكون قلوبهم ممترئة شاكّة. لان ذلك قد يخرج فى اللسان. ويتوجّه فى فهم اهله بامكان. وان فى ذلك لعلما عند اهله مخزونا. وان فيه لله لغيبا مكنونا. يدلّ على عجائب خفية. ويتجلّى اذا كشف عنه بجلية مضيئة. وليس معنى فوقهم ما يذهب اليه الجهلة من الرقاب. ولا ما يتوهمون فيه من تشبيه رب الارباب. والثمانية فقد يمكن فيها. غير ما قال به الجهلة عليها. واما قول الله لا شريك له وترى الملائكة حافّين من حول العرش. فقد يحتمل حافّين. ان يكون مكبّرين مجلّين ويحتمل ان يكونوا بامره عاملين. لان الاحفاف قد يحتمل ذلك فى لسان العرب ابين الاحتمال. لانهم قد يقولون ان قوم فلان لمحفّون به فى الاجلال. فان قال قائل فما وجه قوله. فيما ذكر من احفافهم به من حوله. فقد يكونون حافّين وان كانوا من تحته كما يقال انهم بفلان لحافّون. وان كان من علالى منازله بحيث لا يبصرون. فذلك كقوله سبحانه فيما ارى فتعالى. لا ما توهّم فى حمل واحفّ واستوى. وانشقّت السماء فهى يومئذ واهية والملك على ارجائها فاذا انشقّت السماء للفناء والبلى. تحوّزت الملائكة لشقّها الى الارجاء. وهى النواحى فصارت حينئذ حافّة حول العرش الباقى والعرش فانما هو السقف الاعلى. والاسفل ففناؤه قبل فناء الاعلى. فليعقل هذا من المعنى. من اراد حقيقة ما عنى. وليعلم ان سقف اعلى ما فيه الملائكة من السموات. غير مسكون بشىء من البريّات. فان قال قائل افيكون. مكان غير مسكون. قيل

1 C om. مما – 2 C اذا – 5 بجلية > C حلية – 8 D om. الجهلة – 8-9 *Cor.* xxxix, 75 – 13 C ذكرت – 14 A B D om. كما يقال; D بعلالى; B منزله – 15 فذلك > C ذلك, A فكذلك; ذلك; كقوله > B قوله – 16 فى > D من – 16-17 *Cor.* LXIX, 16-17. – 17 B فحوزت – 18 A وهو هى; B > حينئذ – يومئذ 20 B فليعمل; B add. ما post معنى – 21 سقف اعلى > B اعلا سقف

نعم سقف ما تناهى من بناء السموات العلى لانه لا يكون سفل ابدا الا باعلى. فاما ان العرش هو السقف فموجود فى اللسان. كثير ما يتكلّم به بين العرب والعجمان. وقد يمكن ان يكون معنى الذين يحملونه. انما يراد به الذين يلونه. اذ ليس بينهم وبينه شىء. فتعالى الملك العلى. وقد تقول العرب فى المنزل ينزله والامر يحمله انه ليحملنا اذا كان عليهم واسعا. وبمرافقة لهم ممتعا. وليس يريدون حمله لهم بيد ولا عنق. افما فى اختلاف هذا ما وقف عن تشبيه الخالق بالخلق. فاما الخداع والمكر والكيد. بمن كان يمكر ويخدع ويكيد. فقد تقوله عنه. وتصفه سبحانه منه. لانه خير الماكرين وذو الكيد المبين. وخادع من خادعه من الكافرين. وكلّ ذلك منه فليس كفعل الخاسرين. والمكر والخدع والكيد. فانما هو اخفاء ما يريد من ذلك المريد. وما عند الله مما يريد باعدائه. فاخفى ما يحتال فى اخفائه. واما حزبه فانما هو حزب اوليائه عن امره. فهذا وجه ما ذكر سبحانه من حزبه وكيده ومكره. الصحيح معناه. لا ما شدّ به ابن المقفع جهله وكفره وعماه. واما ما سمعه من الله سبحانه اذ يقول وقد مكر الذين من قبلهم فاتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون. أفيرى ان احدا يعقل او لا يعقل يتوهّم. ان هنالك سقف بناء مسقوف وانّ فخرّ عليهم. انما هو بمثل ما يعرف. من سقوط السقف. ما يتوهّم هذا احد. ولا يضلّ فيه من ذى لبّ قصد. وهو ايضا وتوجّهه من تنزيل الله فى كتابه. بهذه الوجوه

1 B om. بناء – 2 باعلى > C ما على – 4 B om. بينه – 5 والامر > C او فى الامر – 6 ممتع > C ممسع; وبمرافقة > D او لمن – 7 بمرافقة – 8 C عن bis; C الاختلاف > A B اختلاف – 10 خادعه > B خدعه, sed corr. in marg. alt. man. > خادعه; C الكفرين – 11 C والكيد والمكر والخدع; D om. هو – 12 ما يريد D om. – 15 واما ما > C واما بما – 16-18 *Cor.* xvi, 28 – 19 مسقوف > B مسقف, D مسقفا; وان C او ان

كلّها فى فهمه واعرابه. يدلّ على غير ما توهّم فيما ذكر كلّه. الا ان يأتى ذلك مكابرة لعقله. وقوله فى الكيـــد استدرجهم سبحانه من حيث لا يعلمون وقوله فى المنافقين يخادعون الله وهـو خادعهم وقوله فى الاستهزاء الله يستهزئ بهم ويمدّهم فى طغيانهم يعمهون. وانما يريد به بركة لهم وتأخيره اياهم وهم عاصمون. لا ما ظنّه ابن المقفع بالله كذبا. ولا استهزاءً يكون من الله لعبا. كقول قوم موسى. اذ قال لهم صلى الله عليه وسلم ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا أتتّخذنا هزوًا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين. فهذا الاستهزاء اذا كان كذبا. وقول الخادع فاذا كان لعبا. فالى المخلوق يضاف وينسب. لانه هو الذى يلهو ويلعب. فهذا وجـه الاستهزاء منـــه والخداع والمكر. لا ما يذهب اليه كل عمى ضيّق العلم والصدر. واذا قيل له سبحانه يرضى او يحبّ. او يأسف او يسخط او يغضب. فانما ذلك اخبار عن اقدار الطاعة والعصيان. وجزاء الاساءة عنده والاحسان. لا يُتوهّم مع ذلك ضمير مسكون. ولا حركة منه فى رضى ولا سخـط ولا سكون. فكيف يكون عندنا غير هذا وهو ويله عندنا الله الذى لا اله الا هو ليس كمثله شىء وهو السميع البصير الخالق البارئ المصوّر له الاسماء الحسنى يسبّح له ما فى السموات والارض وهـو العزيز الحكيم.

واما قوله فما باله جزع فى غير كنهه من عمل يديه. فهى اخوات قوله انقلب وافتخر وانشأ التى لا تخرج الا من بين جنبيه. ومتى زعم ويله انّا اخبرناه انه جزع. او سخط او كره او عـــاب شيـًا مما صـــنـع.

1 فيما > C مما – 2-3 cfr. *Cor.* VII, 181; LXVIII, 44; D سبحانه post الكيد; B يستستدرجهم (sic) – 3 *Cor.* IV, 141; يخادعون > B يخادعهم – 4 *Cor.* II, 14; B add. سبحانه post قوله – 5 وهم > B وهو – 6 لعبا > C لعباده; B add. عليه السلام post موسى – 7-8 *Cor.* II, 63 – 8 فهذا > B وهذا – 9 C add. sup. مخلوق: الخلق – 14 يتوهم > C دوهم; فى رضى > B ورضى – 20 B الذى, A B D om. الا

واما قوله ابتدع الاشياء فاخرج الاشياء مما كان هاذيا فيه وهذا من قوله فى الاشياء قول فاسد ليس يعزى الا انّا ادّيناه عنه بحفظه. فكرهنا تبديله اذ حكيناه عن لفظه. ثم قال عذّبه الله وادام العذاب عليـه ويتجاوز رضـــاه الى سخطه ومحابّه الى مكارهه والخير لعبـاده الى الشرّ لهم والرحمـــة لهم الى العذاب عليهم. ثم افتخر زعـم وامتدح بانه غلبهم وقهرهم وانما هم لا شىء ومن لا شىء فافهموا قوله وانما هم لا شىء. فكيف ويله يكون هم لا هم وشىء لا شىء. متـى يبلغ مثل هذا هذايان المجانين. ولا جنون اقوال الهاذين.

فاما قوله اذا غلبهم افتخر وامتدح فهما من اخوات انقلب. وهو فيهما يلعب كما كان يلعب.

ثم عمد الى اسرّ اسرار الفرقان. واعجب عجائب سرّ القران. من الروايات والحواميم. ومـــا ذكر فيه مـــن قـــاف والم وطسم. فعدّ علمها جهلا. وظنّ مصون عجيبها مبتذلا. واراد ويله علم سرّ انبائها. ومـــا طـــواه الله الا عن الاصفياء فى ايجابها. وكـــلّا لم يجعله الله لعلمها اهـلا. ولم يجعل قلبه العمى لهـــا محلّا. بـل اخفاه الله وزمّله. ولم يعطه الا اهله. فان كان جهله يُصير المعلوم مجهولا. فقد يوجد كثير مما هو عنده علم مجهولا. وليس مِن جهلٍ لذى فضل فضيلته. ولا من رأى امرا فلم يدرِ علّته. يسلب ذا فضل فضله. ولا يزيل عن ذى علل علله. وقد يرى ويله هو آلات الصناعات. واشياء كثيرة من انحاء الامتعات. فلا يدرى لم ذلك واهله بـــه دارون. ولا يشعر بما فيه من المنافع وهم يشعرون. فاين ويله كان من احضار هذا وهمّه. الا ويله حكم بما رأى من هـذا واشباهه حكمه. ولكنّه يأبى الا تحكّم العمى والاعتداء. والمكابرة فى العلم للعلماء. افلا فلم يفكر ان كان ذا فطنة وينظر. ان كان من اهل النظر. فيما استدلّ

1-2 اما قوله–يعزى > A B D om. – 4 C add. عن ante رضاه – 5 الى الشر > A والشر – 6 A C D افهمـــوا – 9 A C اذ – بطون > B مصون 13 – ما 12 A om. – عجيب > D عجائب 11 – اولا > B D افلا ; يأتى > C يأبى 23 – كان post ويله 16 C add. الا C ; لم C om.

به اهل الكتاب والعرب. من هذه الاحرف على ضمائر كلّ مغيب. فكانت هى الدليل لهم على الكتاب. والسبب لعلمه دون جميع الاسباب. افما رأى ويله سرّ عجائبها. فيما ينبئ عن محجوب غيبها. من سرائر قلوب المتكابتين بها. ويدور من الانباء فى البعد بسببها. اكتفاء منهم بها فى انباء الامور. من كلّ مشاهدة بين المخبرين او حضور. فهذا واشباهه فليس لمثله فيه مدخل تعنيف. ولا يشتغل منه ولا من مثله فيه بمنازعة فى تحريف. مع ان لهذه الوجوه من التفاسير. ما لو سقط عنا علمها فى التنزيل. لكان علينا ان نعلم ان لها مخارج عند الحكيم. ووجوها صحاحا فى علم العليم. ولو كان جهلنا بها يزيل صحّتها. او يبطل عن الحكيم حكمتها. لما ثبتت للحكماء حكمة. ولا فى علم العلماء معلمة. اذ توجد العامّة لا تعلم علمها. ولا تعرف للحكماء حكمها. ولو لم يثبت العلم لعالمه. ولا حكم الحكمة لحاكمه. الا بان يعلم غير منه ما علم. او يحكم فى الامور كما حكم. لما كان فى الارض من اهلها جاهل. ولما وجدت بين الناس فى العلم فضائل. وما ويله فى جهله لحكم الكتاب. وما جعل الله فيه من عجائب الاسباب. مما يلحق بالله جهلا. او يزيل عن كتابه فضلا. ما له لعنه الله تأبى به عماياته الا تبابا. لقد كابر من فرق ما بين الجهلاء والعلماء. ما لا يكابره ذوو العمى. يقينا منها به وعلما ومرمى منها الى غير ما رمى. والتبيان فى هذا بيننا وبينه. وما ينبغى ان نشتغل به عنه. فانما هو فى تثبيت الصانع ورسوله. لا فيما انكر وفتن فيه من هذيان قيله. فاذا ثبتت الحجّة فيهما. واقمنا دليل

2 السبب لعلمه > C التسبب بعلمه – 3 افما > C فما –
4 البعد > C التعبد – 5 اكتفاء-بها > A om.; C om. بها –
8 C om. علمها – 9 العليم > C التعلم – 11 تعلم > C توجد –
12 حكمها > C حكمتها ; لعالمه > C بعالمها – 14 كما > C بما
17 كابر > C كان – 18 ذوو > C ذو ; يقينا > C تقمنا (sic) –
20 نشتغل > C يشتغل (A B sine punct.); عنه > A B D منه;
A om. لا

الحق عليهما. علم بعد اقامة الدليل. ان الحكمة ثابتة موجودة فى التنزيل. جهل ذلك او علم. او توهّم فيه او لم يتوهّم.

فدليل معرفة الله الذى لا يكابر. وشاهد العلم بالله الذى لا يناكر. ما آرى واوضح مما تراعيه اعين الناظرين. وتحيط بالتحديد فيه افكار المفكرين. من الاشياء كلّها فى تأثير مؤثّرها. وتصوير صور مصوّرها. وتناهى اقطار موجودها. وظاهر افتطار محدودها. وما ذكره منها ذاكر ووصفه واصف او تصرّف بوصفه من الواصفين لها متصرّف. ففيه لمن نظر وانصف وعدل فى النظر فلم يحِف. دليل على حدوث الاشياء مبين. وشاهد بالاه لا يدفع محدثها مكين. اذ الاشياء كلّها محدودة. والآثار فى قائمها موجودة. ومعلوم بان التحديد اذا وجد. لا يكون الا من محدِّد غير محدود. ولا اثر اذا عوين الا من مؤثِّر موجود. ولا تصوير مصوَّر. الا من مصوِّر. ولا فطرة مفطور. الا من مفتطِر. كما لا يكون كتاب وجد الا من كاتب. ولا تركيب اذا كان الا من مركِّب. ولا فعل ما كان الا لفاعل. ولا مقال قيل الا من قائل. فالله تعالى مؤثِّر كلّ مؤثَّر. والفاطر جل ثناؤه لكلّ مفتطَر. لا ينكره الا مناكر. ولا يأبى الاقرار به الا مكابر. والمناكر فغير منكر. ومن كابر فغير مستنكر. فلمن انهج الى معرفته السبيل. واوضح بمنّته الدليل. الشكر على ابانة التعريف. ووضوح دلالة التأليف. التى لا يضلّ عنها الا متضالل. ولا يتجهل معلومها الا متجاهل. ولا يثور على الله فيها الا خاسر. ولا يجوز عن قصدها اليه الا جائر. واذا ثبت تأثير الاشياء كما قلنا. واستدلّ عليه امرؤ من حيث استدللنا. فمعلوم ان المؤثِّر بعيد الشبه من مؤثَّره. وان من ولى تصوير المصوَّر متعالٍ عن

4 مما تراعيه > C ما ترى عنه ; وتحيط > C وتحفظ –
5 وتصوير صور مصورها > C وتصور مصورها – 6 افتطار > C افطار –
7 D add. فيها post ووصفه – 9 B D باله, C بابت; A om. محدثها
11 A om. من – 12 مفتطر > C مفطر – 13 اذا كان الا > C الا
اذا كان – 17 بمنته > C بملته – 18 ووضوح > C واوضح – 21 B D
واستدل امرو عليه , C واستدل امر عليه ; C om. حيث

مساواة مصورّه. وانه ان قرب من الشبه منه. اولم يفرق بينه جل ثناؤه وبينه. فى كلّ معنى من معانيه. وفيما جلّ او دقّ مما فيه. جُعل كهو فى عجزه ومقاديره. وذلّ ضعفه وتأثيره. وعاد المؤثّر مؤثّرا. ومصوّر الاشياء مصوّرا. فاثبتوا على المؤثّر سمة المؤثّرين. واضافوا اليه تعالى ذلّة تصوير المصوَّرين. وكان فى قولهم. وما سلكوا من سبلهم. المؤثّر مؤثّرا. ومصوِّر الاشياء مصوَّرا. وصانعها مصنوعا ومصنوعها صانعا. وبديعها مبتدعا ومبتدعها بديعا. وهذا من قول القائلين. ومعمد جهل الجاهلين. عين متناقض المحال. ونفس متدافع الاحوال. الذى لا يقوم له فى الاوهام صورة. ولا من فطر معقولات الاقوال فطرة. وفى ذلك ان تكون الاشياء موجودة لا موجودة. ومفقودة فى الحال التى وجدت فيها لا مفقودة. وصار المخلوق لا مخلوقا. والخالق فى قلوبهم لا خالقا. فتعالى العلى الاعلى. الذى نهج الى معرفته سبلا ذللا. عمّا وصفه به المشبهون. وافترى فى التشبيه به المفترون. ونحمده على ما عرّفنا به من الفرق. فيما بينه وبين جميع الخلق. ونعوذ به من جهل توحيده. ونستعينه على ما الهمنا من شكره وتمجيده. والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد النبى وآله وسلم تسليما.

فاما مذهبه فى العاديات وغيبها. لجهله شاهدها وغائبها. فغير مستنكر منه قاتله الله ولعنه. فقد تكون العاديات من العدوان والغى. وتكون العاديات من العدو والسعى. ثم لكلّ ما كان من ذلك وجوه شتّى. يرى ما بينها من يعقل متفاوتا. والضبح ايضا فألوان مختلفة. وكلّ ما ذكر فى السورة فله وجوه متصرّفة. يعرفها من عرّفه الله اياها. ويوجد علمها عند من جعله الله مجتباها. فليقصر من عمى عنها فى عماه. فان العمى لا يعلم الظاهر ولا يراه. فكيف يعلم خفى ما بطن من الاسرار. التى جعلها الله افضل مواهبه للابرار. اولا فليسأل عنها. وليطلب ما خفى عليه منها. عند ورثة الكتاب.

3 كهو > C كهون – 4 الموثر > C موثرها – 8 معمد > B
معتمد ; عين > C غير – 9 فطر > B فطره – 16 C وصلى الله على
بكل C 19 – النبى الامى وسلم

الذين جعلهم الله معدن علم ما خفى فيه من الاسباب. فانه يقول سبحانه ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير. ولتكن مسئلته منهم للسابقين بالخيرات. فان اولائك امناء الله على سرائر الخفيات. من منزل وحى كتابه. وما فيه من خفى عجائبه. فقد سمعت قول الله فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون. فاما من لا فرق عنده بين عامى من عمى. ولا غى فى العاديات من سعى. ولا الصور من صور. ولا الغمر من غمر. ولا النور من نور. ولا الامور من امور. فحقيق ان يتعلّم لسان القرآن. الذى صور والصور فيه مفترقان. والحمد لله ربّ العالمين وصلواته على محمد وآله وسلامة.

واما قوله ثم زعموا ان الله خلق الاشياء كلّها بيده لا من شىء موجود وزعم ان اليد لا يتوهّم قبضها وبسطها الا بعد وجود فوا عجبا لجهله بمسائله. وزور كذبه علينا ومقاوله. ومتى ويله زعمنا له ان جميع ما بثّ من خلقه وآرى. ممّا ولى خَلَقه بيده تعالى وبرأ. انما قيل ذلك فى آدم خاصّة دون غيره من الاشياء. اذ تولّى سبحانه صنعه بالابتداء. فلم يكن ككون بعض الاشياء من بعض. ولم يتقدّمه فى خلقه نظير من اهل الارض. فاما نظراؤه الذين كانوا بعدُ من اولاده. فانما خلقهم سبحانه بالتناسل من بعده. لا على طريق خلقته من الابتداء. ولا بمثل مبتداه به من الاشياء. خلقا من غير والدين ولداه. ومبتدعا لا على مثال ابتداءه.

واما قوله فى قول الله سبحانه كن فيكون. وزعم انه لا يقال كن الا لما هو كون. فليس ويله. ويلا يكثر عوله. مذهبنا فى ذلك الى

2-4 *Cor.* xxxv, 29 – 5 سرائر > C سائر – 6 C add. من
post خفى – 6-7 *Cor.* xvi, 45; xxi, 7 – 8 الصور > A الصورة
– 9 امور > C امر ; B om. ان – 14 C ويا عجبا – 15 ارى > B
اذا ; C add. من post ولى – 16 BCD om. وبرأ – 18 خلقه
> B خلقته – 20 من غير > B عن غير – 22 *Cor.* ii, 111; iii,
42 etc. – 23 كون C corr. > كائن ; C om. ويلا

ما توهّم. ولا انه سبحانه نطق او تكلّم. انما ذلك للاخبار. عن القـوّة منه والاقتدار. وانه لا يفعل ما فعل بمباشرة. وان سبيل فعلـه كلّه سبيل قدرة. لا يعانى بكفين. ولا يستعان فيه بمعين.

فاما قوله لان كـون شىء لا من شىء لا يقوم فى الوهم له مثال. وما لا يقوم فى الوهم مثاله فمحال. فانه يقال فيه لمن قال مقاله. ورضى فيما قال منه حاله. اتزعم يا هذا ان الاشياء قديمة. ليس لبعضها على بعض عندك تقدمة. فمن قوله نعم. قـد ثبّت لكلّها القدم. فيقال له اليس اقرارك لكلّها بقدمها. واثباتك للقدم فى توهّمها. اقرارا بانها لا من شىء. وانها اول بدئ. والاول لا يكون اولا الا لغيره. ولا يثبت اولا لتكريره. فايهما اولى بالقيام فى الوهم. حدوث شىء لا من شىء متقدّم. او شىء لا اول لـه يعلم. ولا نهاية فى آخره تتوهّم. فان قال شىء لا اول لـه ولا نهاية. اولى بالتوهّم منه ولاية. قيل فلا يكون اولى الا وهو متوهّم. واذا اجزت فى معنى لم يزل التوهّم. ثبّتت به حينئذ الاحاطة. ولا يحاط الا بما له نهاية محيطة. والنهاية اقطار. والقطر تحديد وافتطار. فـان قلت ليس توهّمه على هذا لان هذا قد استحال. ولكننـا نتوهّم انه لم يزل ولن يزال. قيل فانت انما تريد تتوهّم انك تدرك وتعلم فلم انكرت المحدث وان لم تعلم له كيفية فى الوهم. وقد ثبت معنى لم يزل غير متوهّم. فقد يلزمك ان يكونا جميعا عندك فى التعجب مشتبهين. فان قلت فانى انفى بهذا هذين الوجهين. فالمسئله عليك فى نفسك لازمة. والاشياء بعد قائمة. يقال لـك اتخلو الاشياء من ان تكون حوادث او قديمة اذ الاشياء ليست الا قديما او حادثا. لا يتوهّم متوهّم فيها وجها ثالثا. فان قلت فانى لا ادرى

2 A om. منه – 4 A له post يقوم – 7 ثبت > C ثببت, B D sine punct. – 11 C om. او شىء متقدم – 13 ولاية > C ولا اية; B D add. هو post يكـون – 15 افتطـار > C افطـار – 16 بتوهمه > C توهمه – 19 فى التعجب > B من التعجب – 20 فالمسئله > B والمسئلة – 21 C بعده; C لتخلوا – 23 C فيها post يتوهم

اعلى حقائق الاشياء ام لا. لحقت باصحاب سوفسطا. وفيما كان من ردّ الاوائل عليهم غنى كاف. وبيان قد تقدّم منهـم شاف. والحمد لله ربّ العالمين كثيرا. وصلواته على محمد وآله الذين طهّرهم تطهيرا.

ومما يقال ان شاء الله لمن قال انه لا يكـون شىء الا من شىء. وان كلّ ما ادركنا بالحواسّ كلّها فاولىّ ازلىّ. وهم فرق شتّى متفرّقة. فمنهم من يقول انما الحدث اجتماع وفرقة. ومنهم من يقول انمـا هو تغيّر العين باختلاف ما يدخلها من التغيير ومنهم من يقول انما الحدث كون بعض الاشياء المختلفة المتضادّة من بعـض. كالارض التى تكون من الماء والماء الذى يكون من الارض. ومن اجل هذا الاصل قالوا جميعا ان الكلّ مختلط بالكلّ وان الكلّ من الكلّ يكون. وان هذا هـو الحدث والكون. الا انه من صغر اقداره لا يوجد ولا يحسّ به وهو لا منتهى له فى عدده. وان كلّ ضدّ من الاشياء مختلط بضدّه. البياض بالسواد. والنامى بالجماد. والعظم باللحـم. واللحم بالعظم. ليس شىء منه بخالص وحده. وترون ان طبيعة الشىء هى الاكثر منه او مما ضادّه. يا هولاء انـه ان كان الشىء لا منتهى له فى نفسه لم يعرفه ابدا عارف. وان كان لا منتهى له فى عدّه او كثره لم تكن للكمّية معارف. وان كان لا منتهى للشىء فى الصورة. كانت الكيفيّة مجهولة. واذا كانت الاشياء لا تعرف لانـه لا منتهى لها. فما كان منها فلا يعرف ايضا مثلها. وانما يعرف ما يدرك ويسهل لمعرفته المسلك اذا عُـلم من كم ركّب. واى الاشياء هو اذ تركّب. ومضطرّ ان يكون ما كان من الاشياء لما منه كان نظيرا. قليلا كان منه اذ كان او كثيرا. وان الذى يكون عنه. كالكلّ اذا يكون منه. فان كان لا يستقيم ان يكون الحيوان. ولا ما جعل الله له من الاجسام. ولا الاشجار. ولا ما جعل الله له من الثمار. بـلا منتهى فى عظم ولا صغر. ولا فيما يُرى له من قدر. فكذلك الكلّ عند كلّ من يعقل ذو

2 بيان > C تبيان – 5 وان > C وانما – 14 C om. منه – 15 A om. انه – 16 كثره > C كبره – 18-19 لانـه–يعرف > C om. – 20 اذ > C الذى – 22 اذا > A اذ – 23 الحيوان > C كالحيوان – 25 B C D om. كل

نهاية. اذ هذه الاشياء التى هى اجزاؤه ذوات غاية. ولا يستقيم له ما لم يستقم لاجزائه. وانما تناهيها من قبل انتهائه. وان كان الحيوان والشجر واجزاوهما. التى لحق بهما فى وضعها انتهاؤهما. ليس حوادث مفتعلة. وانما يريد القائل بحوادث منفصلة وبعضها عندهم فبعض. فالماء منها هو الارض. والارض فهى الماء. والماء فهو الهواء. فان ذلك يصير الى ان كلّ موجود فمن موجود. والموجود فلا يصحّ ان يقال له يكون ولا يعود. وكيف يكون الكائن. او يبين شىء من شىء وهو بائن. كقولك ان الماء ينفصل من اللحم واللحم ينفصل من الماء كيف والماء فاصل موجود. وان كان كلّ جسد ذى حدّ اذا خرج منه بقدرته جسد مثله محدود. فنى عندها يقينا. وبطل ان يكون كمينا. فمعروف انه لا يكون الكلّ من الكلّ. ولا يخرج منه فى الوزن مثل له بعد مثل. كيف وقد يعلم ان الشىء اذا اخذ منه مثله. فقد فنى وذهب كلّه. وان كان ما اخذ منه. مقصّرا فى القدر عنه. نقص منه بقدر ذلك. لا يكون الامر فيه ابدا الا كذلك. ولا يستقيم ان يكون لهذا الذى اخذ منه مثله قوام ابدا بلا منتهى ولو انتقص منه مثل بعضه لكان بذلك قد تناهى الشىء الذى يدوم عظمه وينفى عنه تغيّره. ولا يستقيم ان ينفصل منه ابدا غيره. ومن اجل انه لا ينفى ابدا قدره. وهو يخرج منه اجساد مثله. وبقدرة فى الوزن محدودة. مستوية فى الوزن بقدرة موجودة. وهو ايضا لا يحدّ اذا اخذ بكثرتها. فلا يوصف عند الصفة بصفتها. وان كان كلّ جسد من الاجساد اذا اخذ من بعض زينته. لا بدّ ان تنتقص منه كمّيته. كيف ما كان فى حدّه من كبره او صغره. فمعلوم انه لا يفصل منه ابدا جسد مثله. الا انتقصه ما فصل منه كلّه. وانه لا يجوز فى الباب الاصحاء. ولا فيها يجمد من قضاء

3 D بهما; B C وصفها, D وصلها – 4 C متنفصلة – 11 B om. و ante من الكل – 14 الامر فيه > C الامراقبه – 17 A B om. ولا > B C فلا – 20 ومن اجل انه > C ومن احداثه – 18 لا ينقصه C 23 – من > C فى; من > A منه; ينعص B 22

الصلحاء. ان يكون يؤخذ من شىء شىء ثم لا ينقصه ما اخذ منه. واذا انتقص فالنقص يخبر بالنهاية عنه.

ويقال ايضا لهم ان كانت الاجساد والاعراض مختلطة. وانما يفارق بعضها بعضا عندهم فرقة. وهى كلّها فى قولكم فواحدة. فالانس والخلق ليس بينهما عندكم خلاف. والاعيان والاعراض فقد تجمعها الاوصاف. ولا بدّ لهذا الخلق من رؤوس اوليّة مبتدعة من الله سبحانه بديئة. منها برأ الله كل بريّة. ترى من البرايا كلّها بعيان. ويثبت ان تركيبها شىء او شيئان. ولا ينبغى لهذه الرؤوس ان يكون بعضها من بعض. بل تكون متضادّة بضادّ النار والارض. ويقال ايضا ان كانت صور الاشياء لم تزل ولا تزال. والصور فهى الالوان والهيئات ولاشكال. كان قول القائل انه لا يمكن ان يكون شىء لا من شىء. ولا يفسد من الاشياء كلّها شىء. فيعود الى التلاشى. قولا من قائله مقبولا. وعدّ ما زعم فيه قولا. وان لم تكن صور الاشياء دائمة. ولا فى كلّ حين موجودة قائمة. اعنى بالصور صورة اللحم وصورة الدم وصورة العظم وصورة الاشكال الكيفيّة الطبيعيّة. والالوان كلّها الظاهرة منها والخفيّة. فلا محالة انها لم تكن قبل حدوثها. وانها قد تفنى بعد حدوثها. وان حدوثها استحالتها من ليس الى ايس. وان فناها استحالتها من ايس الى ليس. كبياض الثلج الذى يحدث عند كون الثلج معا. ويبطل بياضه عند بطلانه فيفنيان جميعا .وهل من فعال. فى سكون او زوال. يجده واجد. او شهد به على فاعله شاهد. الا وهو محدث كان بعد ان لم يكن برئ من معنى لم يزل. تعلم كلّ بهيمة مضى ماضيه. وفراقها فى المعنى لمنتظر آتيه. فلا يجهل احد منه ماضيا. ولا يشبه ماضٍ منه آتيا. الا ان يزعم متجاهل. او يكابر عاقل. فيقول ان كون الحركة والسكون فى حال واحدة معا. وان الحركات والسكون لم يزلن قط

1 الصلحاء > C النصحا et corr. sup. lin. > الصلحا – 4 فالانس > C فالابيض et corr. sup. lin. > الانس – 5 D om. ليس – 13 A add. متصل ante قولا – 15 B C D om. الكيفية – 23 يشبه > C يشتبه – 25 C حالة

جميعا. فيلزمه ان تكون اوقاتها كلها وقتا. ونطق ما يعقل ناطقا من الاشياء سكتا. فيعود يومه من اوقاتها امسا. ومحبوسها عنده لنفسه حبسا. وفرعها اصلا. واخرها اولا. وكفى بهذا من القول محالا. ومن وصف محالات القول مقالا. ان البهائم جميعا فى اختلافها. لتنتظر ما لم يأتها بعدُ من اعلافها. فاذا وصل اليها. افترقت مواقعه لديها. فما تنتظر بعدُ اتيان. ولا تضطرب اليه بحولان. ومن قِبَل ذلك ما كانت تصهل اليه وتبهق. وتضطرب اليه دائبة وتقلق. ولكن لم يعدّ القوم فى جهلهم من ذلك لما جهلوا. وضلالتهم عن حقائق الامور عما ضلّوا. ما وصفهم الله به. وذكر من ضلالتهم فى محكم كتابه. اذ يقول تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضلّ سبيلا. فلم يقفهم على مواقف البهائم فى الجهل ومناهيها. بل زادوا فى حكم الجهل عليها. فافهموا دلالة هذه الآية المعجمة المتحقّقة. وما اوجد الله سبحانه منها عيانا فى هذه الفرقة. فان وجودها فيهم ودلالة الله بها عليهم آية عظيمة عند من يعقلها فى البيان. لا توجد الا فيما ذكر الله سبحانه من الضلّال. والحمد لله ربّ العالمين حمدا موفورا. وعلى سيّدنا محمد النبى وآله السلام كثيرا.

ثمّ جعل ابن المقفع النور الذى زعم انه خير واحد افانين. ولوّنه فى معناه الاوين. وجعله بعد توحيده له كثيرا لا يحصى. وعددا جمّا لا يتناهى. فقال انه نور وحكمة وطيب وبهجة. وخير وبركة واحسان وراحة. وكذا وكذا مما لا يتناهى وقد تعلمون ان البركة والبهجة والطيب والحسن والحكمة اشياء فى العدد كثيرة. ومعانٍ لا

1 يعقل > C ينطق – 6 اتيان > C اثنان – 6-7 C ولا تضطرب اليه دائمه وتقلق بحولان ومن قبل ذلك ما كانت تصهل اليه وتبهق وتضطرب اليه دائمه وتقلق – 9 A B D كتبه – 10-11 *Cor.* xxv, 46; cfr. vii, 178. – 13 المعجمة > B الموجبة; C om. سبحانه – 15 B C D om. الله – 16 C add. الامى post النبى – 19 C om. له – 21 B وكذا semel – 22 والبهجة > B هو البهجة

يُشكّ فيها متغايرة. كلّ واحد منها غير صاحبه. والسبب منها غير سببه. لا يشكّ فى ذلك ولا يمتريه. الا من لا يعقل شيئًا ولا يدريه. وكذلك قال فى تكثير الظلمة. وما نسب اليها من الشرّ وخلاف الحكمة. ثمّ جعل كثيرها واحدا. وزعم انه لا يكون منها خير ابدا. افليس يا هولاء الليل الادهم. وسواده الذى هو من كلّ ظلمة اظلم. موجودا فيه ما ذكر الله فيه من السكون. باوجد معارف ما يعرف من كلّ كون. والسكون راحة. والراحة فسحة. والفسحة خير كبير. فالظلمة اذًا عندهم خير. يقول الله تبارك وتعالى هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون. وقال الله ارأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون. وهل ينكر ان نور الشمس. يدرك ذلك منها بالحسّ. معشاة لبعض العيون. ومضارّ فى كثير من الفنون. وهو افضل النور عندهم فضلا. واكثره فى النور محصّلا. اوليس قليل النهار مقصّرا فى النور عن كثيره. والتقصير شرّ فالشرّ فى بعض النهار بتقصيره. فاىّ محال اوضح. او مقال احالة اقبح. من هذا مقالا. ومن محاله محالا. ليس بالامر من خفاء. ولا على عورة اهله من غطاء. الا ان عجمة القلوب. وما فيها من عمه الذنوب. يجول باهلها كلّ مجال. ويهلك بمحالها ضَعفة الرجال.

ومما قال من هماهم صدره. وزمازم هتره. ان الشيطان زعم قد بنى على كلّ صنف من اهل الاديان حائطا حصينا وسورا شديدا حصرهم زعم فيه ووكّل بهم شيطانا من شياطينه وجعله عليهم فان كان الوكيل حفظ السور فهذه امانة. وان لم يحفظه وكانت منه لموكّله فيه خيانة. كان السور كما لم يكن ولم يبق فيه احد ممن سُجن. فاعجبوا ايها السامعون لما تسمعون من متناقض هذا القول.

5 C فليس – 8 A كثير; rel. sine punct. – 8-10 *Cor.* x, 68; cfr. xl, 63 – 10-11 *Cor.* xxviii, 72 – 12 وهل > C وهو – 14 C وليس – 20 وما > C وانما – 22 عليهم > A B D عليه; فان > C فاذا

الذى لا يقول مثله الا كلّ منقوص مرذول. فافهموا ما به وصف شيطانه. وكيف شدّد اركانه. اذ جعل له اسوارا وحصونا. وجعل نوره عنده مسجونا. وذو السجن والحصون محتال. والحيلة فلا يعرفها عنده الجهّال. لان المعرفة عنده خير سارّ. والجهالة شرّ ضارّ. وقال حصرهم والحاصر فقوىّ والقوّة فخير. فقد عادت الظلمة عندهم خيرا. والمحصور فعاجز والعجز فشرّ. فقد عاد النور عنده شرّا.

ومما يقال لهم فيما زعموا من المزاج. وجاروا به من ذلك عن كلّ منهاج. سلكه سالك. او فتك فيه فاتك. من اين يا هولاء جاء تعادى الممتزجَين من المتضادّة. بعد ان صارا جميعا فى عقدة من المزاج واحدة. كنحو معاداة انسان لانسان. او ضرب اخر سواه من موات او حيوان. وكيف يكون من الناس ما كانوا صلحاء نسل غير صالح. ومن طالحهم شيئًا كانوا او اشياء شىء ليس بطالح. ولا نرى صلاح ابيهم اصلحهم. ولا ما فى ابيهم من الطلاح اطلحهم. ولا يكون منهما وهما اثنان. ولما هو منهما اصلان. الا انثى واحدة او ذكر. لا يوجد لهما سواه بشر. فما بال فرعهما. اذ لا يكون كاحدهما. اما انثى مفردا. او ذكرا بدّا. فلو كان الامر على ما يزعمون. او فى شىء من طريق ما يتوهّمون. كان ولدهما ذكرا انثى وانثى ذكرا اذ كان عندهم انما يكون كلّ شىء من مثله. وكلّ فرع شىء زعموا كاصله. والوالدان لولدهما اصل. وكل شىء فانما يكون منه ما هو له مثل. والمزاج نفسه فثمرة لا من مثلها. وعقدة المزاج فليست كاصلها. اذ اصلها اثنان وهى واحدة. واذ هما لها اصل وهى لهما عقدة. فاىّ مكابرة اوحش. او محال قول افحش. مما ادّى الى مثل هذا. وما كان من القول هكذا. فليعلموا ويلهم ان الله هو الذى صنع الاولاد للاباء. وانه لا يصنع الاكفاء الاكفاء. ولكن الله الاحد الصمد. الذى لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوًا احد. وكيف يصنع والد ولدا. وانما كان بالامس مولودا.

2 C اسورا – 8 C om. كل – 9 C التضاد – 12 اشياء > C انشا ; نرى >, C sine punct., A يرى – 14 وهما C bis; D add. لا post لما – 14-16 او ذكر-مفردا C om. – 20 فثمرة > B قشره – 23 B فليعملوا – 24 C add. الا post الاكفاء

اذ يكون الوالد من صنع ولده. كما الولد من صنع والده. لانهما كفوأن فى الميلاد. وولدان كالاولاد. ولكن ذلك كما قال الله لا شريك له وما بيّنه فى كتابه ونزّله. لله ملك السموات والارض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور. او يزوّجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما انه عليم قدير. ويقال ان شاء الله لهم من الناطق آلظلمة فالمنطق خلاف الخرس وهو خير زعمتم. ام النور والظلمة جميعا فقد استويا فى النطق والاستواء تشابه كما علمتم. ام الناطق النور. فالمنطق خير وشرور. والشرّ اذاً فهو فى نوركم. ويلكم ما ابين فى هذا شناعة اموركم. واشدّ مجونكم. واعظم جنونكم. واظهر السفه به وبغيره فيكم. واغلب الدناءة فيه عليكم. وزعموا انهما حسّاسان. فهما لا محالة فى الحسّ مشتبهان. ومشبه الشرّ لا يكون الا شرا مؤذيا اليما. ومشبه النور لا يكون عندهم الا نورا كريما. وفى مشابهة النور بالحسّ للظلمة نفى الا يكون خيرا. وفى مشابهة الشرّ للنور بالحسّ نفى الا يكون شرّا. فكلّ خير منهما خير شرّ. وشر خير. وهو من القول فاحول ما يكون من المحال. واخبث ما قيل به فى الاحالة من الاقوال.

ومن قولهم ان الاشياء لا تتغيّر عن جواهرها. وقد يرون انها تتغيّر عن صورها. فصورة النور مؤنسة مضيئة. وصورة الظلمة موحشة ظلمية. فاذاما هما امتزجا. عوين مزاجهما بصورة فى المزاج اخرى. ليست بما كان يُرى لا مؤنسا مضيئًا. ولا موحشا ظلميا. فمن اين كانت هذه الصورة الثالثة. الا ان الامور حادثة. ولكن القوم يلعبون بنفوسهم. ويقولون بخلاف ما يجدون من محسوسهم. وليس ببديع ممن جسر على قول الزور والبهتان. ان يجحد بلسانه ما يدركه بشواهد العيان. فيزعم ان الرطب يبس. وعشر العدد خمس.

1 B C D اذا – 3-5 *Cor.*, xlii, 48-49. – 8 C فالنطق, D والنطق – 11 C حساسات ; فهما > C فما – 13 بالحس > C الحس – 13-14 للظلمة-بالحس > C om. – 19 بصورة > C بصفة ; A مزاجها – 20 لا مونسا > C الا مونسا – 23 جسر > C حسن

وانما التبيان فى الحقائق الموجودة. ما يدرك منها بشواهدها المشهودة. وزعموا ان الشىء لا يكون منه ابـدا. الا مثـــل جوهره مجتمعا ومفردا. وشأن النور العلوّ والارتفاع. وشأن الظلمة السفول والاتّضاع. وكذلك شأن كلّ ضدين. متى وجدا متضادّين. متى على هذا هوى هذا فهو ابدا يهوى اذا ضدّه سما. ويسمو اذا ضدّه هوى. وفى فراق الشىء لشأنه. حقيقة فنائه وبطلانـــه. كالنار التى مـــن شأنها التسخين. واللين الذى لا يكون الا وله تليين. فمتى بطلت شأناهما بطلت لا بدَّ عيناهما. لانه لا حارّ الا مسخن. ولا لين ابدا الا مليّن. وقـــد زعمـوا ان النور قد زال عن داره من العلى. وصار الى هـذه الارض السفلى. وفى ذلك من تغيّره. ما قد قيل مـــن بطلان عينه. وكذلك الظلمة فى بطلانها. اذا صارت الى خلاف شأنهـا. فصارت فى منزلها سفلى. الى ارتفاع ومعتلى. فهما فى قولهم قد بطلا. وقد يوجدان بالعيان علوا وسفلى. وهذا نفس متناقض المحال. وعيـن متدافـع الاحوال. اذ فى ان يبطلا فقدانهما. وفى ان توجدا بطلانهما. فعدمهما وجود. وغيبتهما شهود. فاىّ عجب اعجب. او متلعّب العب. ممن رضى بهذا قولا. وكان بمثله معتلّا. وفى هذا من امرهم. وما اوجدنا فيه من ذكرهم. كفاية للناظر المبصر. بل قد يكتفى به غير المفكر. والحمد لله حمدا دائما مقيما. وصلّى الله على محمد النبى وآلـــه وسلّم تسليما.

فامـــا خرافات احاديثهم. وترّهات اعابيثهم. فهزل ليس فيه جـد. ولا مما يعجب به له ردّ. فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون. وباى متلعّب قاتلهم الله يتلعّبون. الم تــروا اسماءهم التى يسمون. وما منها لا غيـره يعظّمون. فمنها عندهم ابو العظمة وام الحياة المتنسّمة وحبيب الانوار وحرّاس الخنـــادق

12 - شانيهما A 7 - فهـذا C > فهو ;D A B C > هذا 5
.A om 18 - وجدنا C 16 - يوجد ان العيان C ,يوجد A > ديوجدان
- لا غيرها A 23 - .Cor., II, 73 - به 22-23 - .om C 21 - مقيما
24 B المتبسمة D ;الغظمة ابو C ابو الطامة

والاسوار والبشير والمنير والانسان القديم وما ذكـــروا من الاراكنة. التى عليهم بها من الله العن اللعنة. وما قالوا من عمـود السبح. التى بهم بقولهم فيها اقبح ما يُستقبح. واكذب اكاذيب الـزور. واعجب اعاجيب ما وصفوا من الظلمة والنور. فزعمـوا ان اسماءهم هذه التى افتروا. وفتّنوا فيها باعباثهم وكثّروا. هى ردّ الظلمة زعموا عـــن النور. افـــلا ردّت عن انفسها مـــا هى فيه مـــن الشرور. وزعموا ان هـــولاء لاجزاء النور مصطفون. وهـم فى انفسهم بالظلمة مختلطون. فيا ويلهم ويلا ويلا. من اقاويلهم قيلا قيلا. فى ابى عظمتهم. وام حياتهم. وحبيب انوارهم. وبشيرهم ومنيرهم. وعمود سبحهم وانسانهم. وما تعبّثوا فيه من اراكنهم. فعظّموا منها غيـر معنى. وسمّوها كذبـا بالاسماء الحسنى. وهـــم يزعمون عنها ويلهم انها مخالطة فى حال للاقذار. ملتبسة فيما زعموا بالاشرار. تنكح فى بعض الاحايين نكاحا. وتوكّل فى بعضها صراحا. وتقسم تـــارة وتحدث. ثم تقيم فى ذلك وتمكث. فيا لعباد الله ان هذا لهو العبث العابث. والمقال الفاسد العائث. الذى لم يقل بمثله سوى اهله قطّ قائـل. ولم يسأل فيه بمثل عجز مسائل ابن المقفع سائل. ولقد ويله اكثر فى المسئلة والمسئلة لا تكثر وطغى. حتّى هممنا ان لا نجيبه لولا مخافة ان يكون على ذلك المحق متّبعا. وذلك لجهله بما سقط الينا مـــن مسائله. وخلط مـــن قولـــه. ولكذبـــه ايضـــا فيمـــا ينحل وينتحل. وكثـــرة مـــا يختلف فى كلّ مسئلـــة وينتقل. ومـــا احسبه جالس قـطّ متكلّما. ولا احسن لمسئلة تفهّما. فليعلم من قرأ كتابنا. هذا وفهم ما فيه لهم جوابنا. ان كان من غيرهم عمى

2 D بها عليهم : A C D الشبح - 3 A om. فيها ; وبقولهم فيها
وكثروا ;وفشوا C 5 - عجائب B C D 4 - ويقوم لهم فيها C >
9 D add. - ويلا ويلا .8 B om - فلا C > افلا 6 - واكبروا C >
زعموا post منيرهم; C D شبحهم - 13 تارة C > ساعة - 18 A
وتخليطه من مسائله A > وخلط-قوله 19 - .الينا post له .add
A > وما احسبه 20-21 - فى ante اليه .20 A add - فى كل خلة
ان post هو .B D add ;انه C > ان ; لهم .22 D om - واحسبه ما

افراعا. فكيف بملك الملوك. ومن له ملك كل مملوك. ذلك الله العلى الجبّار. الذى بارادته كانت الظلم والانوار. والسلام على من اتّبع الهدى. وآثر رضى الربّ الاعلى. فرضى من الاشياء مرتضاه. واصطفى من الامور مصطفاه. فادّى اليه فى نفسه حقّه. وعلم انه هو الذى فطره واحسن خلقه. وان له عليه فرضا واجبا. ان يكون لما احبّ محبّا. ومن كلّ ما كره من الامور قضيا. ولمن والى من خلقه وليا. ولمن عادى سبحانه من اهل الارض عدوّا. فانه لا يعادى سبحانه الا مسيئا او سوءا. والحمد لله ربّ العالمين كثيرا. وصلواته على محمد وآله الذين طهّرهم تطهيرا

تم بعون الله وتوفيقه

---

1 B om. الله – 8 A C om. كثيرا – 8-9 A C واله الطاهرين

مذهبهم وصممه. وان كان ممن تلبّس بضلالتهم فليحتذر غِيَر الله ونقمه. فلقد قذفوا قذفا. مسخا وخسفا. كادت السموات ان تنفطر. وشوامخ الجبال ان تخرّ. بدون ما قالوا. ولأصغر اضعافا مما نالوا. لان الذين قالوا قبلهم الاقوال. وجعلوا لله سبحانه الامثال. اثبتوه سبحانه ولم ينفوا. وان هولاء انكروا ونفوا. فلا يغترّن منهم مؤخّر فى الجزاء. بما يرى من استدراجه بالاملاء. فان الله يقول لا شريك له وتعالى عن كذب الكاذبين قوله ولا تحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خيرا لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين. ويقول سبحانه فلما نسوا ما ذكّروا به فتحنا عليهم ابواب كل شىء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله ربّ العالمين ويقول سبحانه ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخّرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين مقنعى رؤوسهم لا يرتدّ اليهم طرفهم وافئدتهم هواء وانذر الناس يوم يأتيهم العذاب فيقول الذين ظلموا ربّنا اخّرنا الى اجل قريب نجب دعوتك ونتّبع الرسل اولم تكونوا اقسمتم من قبل ما لكم من زوال وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا انفسهم وتبيّن لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الامثال.

فان قال قائل منهم تحذّرنى النار. وتخبرنى عن كتابه الاخبار. ولستُ بهما بموقن. ولا بخبره عنهما بمؤمن. فليعلم ان اقلّ ما عليه فيما انذر. وفيما يعقل من يعقل فيما حذّر. خوف الممكن المظنون. اذا كان ما حذّر غير مستنكر ان يكون. وان الناس لو كانوا لا يحذّرون الا ما يعلمه من حذّروه. ولا ينذر المنذرون قوما الا ما عاينوه وابصروه. لقلّت النذر. وفنى الحذر. وانه لو حذّر جبّارا بل انسانا ذليلا لارتاع له ارتياعا. ولاستشعر من الخوف لتحذيره وهوهو

---

2 C ان تنفطرن, D ان سفطرن – 3 C ولا اصغر – 6 C يقول – 7-8 Cor. III, 172 – 9-11 Cor. VI, 44-45 – سبحانه تعالى 11-17 Cor. XIV, 43-47 – 19 C موقن – 20 B من عقل; C وخوف – 21 C add. منه post حذر – 23 C لو حذرت – 24 A لممكن – لا استشعز

AGGIUNTE E CORREZIONI

Pag. 15 l. 11, leggi *ammā* — 21 l. 8-9, togli « la luce » — 49, note (1) (2) (3) (5) occorre naturalmente intendere che il limite delle azioni di Dio si trova nella sua natura, che ha scelto necessariamente l'*aṣlaḥ* per il bene degli uomini, ed a questo necessariamente si attiene — 50 nota (1), leggi « Mānī » — 62 nota (5), si potrebbe vedere nelle parole di al-Qāsim un'allusione all'ipocrisia degli Zindīq — 73 nota (3), leggi « espressione » — 74 nota (2), anche la considerazione dell'*aṣlaḥ* ha naturalmente determinato il momento della creazione — 96 nota (2), leggi *ḥūdūṯ*.

ADDENDA ET EMENDANDA

Pag. ٣ l. 13 lege الانداد — ٥ l. ult. l. كانت — ٦ l. 11
l. يفعل (pro يفغل) — ٧ l. 14 l. يقين — ١٠ l. 20 l. يبلغ —
١٢ l. 1 l. نقولها — ١٢ l. 11 l. ترون — ١٣ l. 12 et 13 l. فهما —
١٣ l. 16 l. اذ — ١٧ l. 3 على C corr. super lin. الى — ١٧ l. 22 C
بل هو الله المانع — ١٨ l. 19 CD خص الله به فيه — ١٩ l. 12
l. ادى — ٢٢ l. 21 l. يبقَ — ٢٣ l. 11 l. اسمعهم — ٢٤ l. 9
l. بجبره — ٢٦ l. 1 l. قرع — ٣١ l. 9 l. ممّن, l. 10 l. يسخر —
٣٣ l. 21 لتمثيل > C التمثيل — ٣٤ l. 6 l. وغيا — ٣٤ l. ult. C
om. لم — ٣٥ l. 21 l. ثناؤه — ٣٦ l. 1 l. تكون — ٣٦ l. 12 C
المتعفون — ٣٦ l. 13 AC يكونوا — ٣٦ l. 14 C لخالفون —
٣٦ l. 14 l. كانوا — ٣٧ l. 6 l. بموافقه — ٣٧ l. 10 l. المتين —
٣٧ l. 21 C bis قصد — ٣٩ l. 3 l. يجاوز — ٣٩ l. 8 l. هذيان —
٣٩ l. 17 l. مَن جَهَلَ — ٣٩ l. 22 l. وهمه — ٤٤ l. 17 l. بتوهم —
٤٥ l. 24 l. لها — ٤٦ l. 14 منه > A عنه — ٤٦ l. 16
l. والشى — ٤٦ l. 17 l. لا يستقيم — ٤٦ l. 18 l. من احداثه
(pro من اجل انه) — ٤٦ l. 21 l. زنته — ٤٨ l. 6 l. من قَبْل
— ٥٠ l. 15 BCD اذا



FONDAZIONE CAETANI PER GLI STUDI MUSULMANI

PRESSO LA R. ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

LA LOTTA TRA L'ISLĀM E IL MANICHEISMO

UN LIBRO DI IBN AL-MUQAFFA' CONTRO IL CORANO CONFUTATO DA AL-QĀSIM B. IBRĀHĪM

TESTO ARABO PUBBLICATO CON INTRODUZIONE
VERSIONE ITALIANA E NOTE
DA

MICHELANGELO GUIDI



ROMA
R. ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
BIBLIOTECA DELLA FONDAZIONE CAETANI
1927

Roma, 1927. — Tipografia del Senato del dott. G. Bardi.

INTRODUZIONE

Ho edito e tradotto questo scritto polemico dell' Imām zaydita al-Qāsim ibn Ibrāhīm, perchè credo che esso getterà luce sulle controversie tra l' Islām e le altre confessioni religiose, specialmente dualistiche, e sul periodo nel quale, per la necessità della difesa e dell'apologia si formò e si affinò, nelle scuole mu'tazilite, il metodo della discussione e l'arte della controversia, il *kalām*. Similmente a quanto avvenne per il Cristianesimo, nei primi secoli della sua vita, allorchè le prime grandi minaccie all' integrità della dottrina, e soprattutto lo Gnosticismo, aguzzarono le menti dei difensori della fede, che, nutriti di filosofia greca, foggiarono le armi dell'apologia e della polemica cristiana; e con esse furono poi combattute le grandi lotte dogmatiche, che condussero alla definizione della credenza ortodossa.

L'autore dello scritto, morto nel 246 ègira, e cioè nell'860 di Cristo, è ben noto da importanti studî dello Strothmann [1], dell'Arendonk [2], del Griffini [3]; anche io in un breve

(1) R. STROTHMANN, *Die Literatur der Zaiditen*. «Der Islām», I, pagg. 334-368, e II, pagg. 49-78; Id., *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alī*. «Der Islām», XIII, pagg. 1-52. Cfr. anche, dello stesso autore, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, in «Studien zur Geschichte und Kultur des isl. Orients». Heft I, Strassburg, 1912.

(2) C. van ARENDONK, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat*, Leida, Succ. Brill, 1919 (= Fondazione de Goeje, N. V.).

(3) V. specialmente «*Corpus Iuris*» *di Zaid ibn 'Alī (VIII sec. Cr.), la più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza finora ritrovata...*, Milano, Hoepli, 1919.

scritto [1] ho mostrato quanto può giovare lo studio delle sue opere per la conoscenza dell'antica esegesi coranica mu'tazilita, poichè egli, come Zaydita di quell'età, ne rispecchia fedelmente i caratteri e le tendenze.

E per munificenza dell'Accademia dei Lincei mi è stato possibile far eseguire le fotografie dei manoscritti della Biblioteca Ambrosiana, i quali contengono il *Mağmū'*, o collezione intiera delle opere di al-Qāsim. Da qualche tempo appena dispongo di queste riproduzioni; e appena le circostanze me lo permetteranno, pubblicherò intieramente la raccolta, sperando di arrecare così un contributo non indifferente, sia alla storia religiosa e dogmatica dell' Islām (soprattutto per quanto concerne la *Zaydiyyah*, ed il più antico pensiero mu'tazilita), e sia anche alla storia delle controversie più antiche tra l' Islām e le altre religioni. Chè al-Qāsim, oltre al testo che qui pubblico, ha scritto un *radd* contro i Cristiani recentemente edito e tradotto dal Di Matteo [2], e altre polemiche contro eretici ed avversarî, le quali non è qui utile enumerare.

Radd, ossia « risposta », « confutazione », contro il maledetto *zindīq* Ibn al-Muqaffa' - è il titolo che nei manoscritti del *Mağmū'* porta il nostro scritto; ma esso, a guisa d' introduzione, contiene anche una polemica contro i Manichei in genere, e più specialmente contro la loro dottrina fondamentale della coesistenza *ab aeterno* dei due elementi, la luce e la tenebra, causa di ogni bene e di ogni male, origine di tutto l'universo. Gli argomenti adoperati da al-Qāsim per battere gli avversarî sono complicati e sottili, nella forma, nella sostanza, spesso, puerili; nella versione ho tentato di renderli fedelmente, e nel commento di chiarire i ragionamenti del polemista, non sempre di facile interpretazione.

(1) *Gli scrittori zaydîti e l'esegesi coranica mu'tazilita.* Roma, Tipografia del Senato, 1925.

(2) I. Di Matteo, *Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm*, RSO, IX, pagg. 301-364.

Ma Mānī, ci dice al-Qāsim, ha poi lasciato un successore, anzi il demonio stesso lo ha scelto nella persona di Ibn al-Muqaffa'; il quale accrebbe da sua parte l'errore, ed inventò menzogne contro Dio e i suoi Inviati, e compose un libro oscuro a comprendersi. Nella lettura di esso, dice il pio autore, si drizzano i capelli sulla testa, per le parole usate contro Dio e i Profeti; ad esso è necessario opporre una confutazione, poichè giunge notizia della sua diffusione preoccupante, ed esso è causa di perdizione per molti ingenui, allettati dalle scaltre parole dello *zindīq*.

E al-Qāsim si accinge alla bisogna, aggiungendo che per la vera e propria confutazione di Mānī scriverà un altro libro; e comincia subito a citare le prime parole dell'empio scritto di Ibn al-Muqaffa', come in seguito ne citerà alcuni brani, pochi e troppo brevi per la nostra curiosità, sufficienti tuttavia a darci un'idea di questo strano testo, che, insieme con la sua confutazione, mi sembra debba essere considerato, e da più che un punto di vista, come una delle più interessanti fonti per la conoscenza dell'antica polemica religiosa nell' 'Irāq.

Se sommiamo nel testo arabo queste citazioni (che nella mia edizione sono sopralineate, mentre nella versione italiana sono stampate in corsivo) avremo forse una quarantina di righe: uno schema così scarnito, che difficilmente, purtroppo, potrà darci un' idea chiara del libro dell'empio *zindīq*.

Lo apre una lunga dossologia della luce: « In nome della luce clemente, misericordiosa » sono le prime parole di essa; e, *ammā ba'du*, vi si allude ai primi avvenimenti della cosmogonia, quando la luce cadde nel basso, in potere della tenebra, e corsero i suoi amici a salvarla. Non da una diretta citazione, ma da allusioni di al-Qāsim sappiamo, che Ibn al-Muqaffa' esortava poi ad abbracciare il Manicheismo, affermando che solo in esso si trovava la retta direzione; e poneva varie questioni ai convertendi, di cui una, citata da al-Qāsim, si ri-

ferisce all'unità ed eternità di Dio [1]. Ed ecco gli attacchi alle credenze musulmane o presunte tali; a quella che si riferisce alla lotta di Dio contro i *Ginn* ribelli per mezzo delle stelle cadenti; a quella dell' intervento divino nelle battaglie degli uomini, per mezzo degli angeli; alla fede nei Profeti (che sono in realtà degli impostori e cadono uccisi dagli uomini), nella concessione del termine ai peccatori, e nella distruzione, per opera di Dio, delle creature e della città ribelli. E ancora insulti alla religione musulmana, come quella che ordina di credere, senza alcun libero esame, alle cose più assurde ed inverosimili, e che corrompe il mondo con i suoi nefandi precetti; violente parole contro Maometto, non Profeta, ma miserabile Arabo, ricercatore avido di beni e di onori mondani; ed ironie e dileggi per le vittorie di Satana su Dio, per le ridicole qualità antropomorfiche a questo attribuite. Contro il Corano sono diretti aspri attacchi [2]: è assurdo parlare, come esso fa, dell' ira di Dio, del suo sedere sul trono, del suo costringere gli uomini a fare il male; è assurda la dottrina della creazione, essendo la materia eterna; ridicolo quello che ci dice la *sūrah delle ʿādiyyāt*, sciocca la venerazione per le lettere preposte ad alcuni capitoli del libro.

Questi sono gli argomenti dello scritto che al-Qāsim più volentieri sceglie per riportarne l'esposizione da parte di Ibn al-Muqaffaʿ, e farla oggetto della sua confutazione; trascurando invece quella parte che più specialmente si riferiva alle dottrine manichee, e della quale non appare nel *radd* che una minima parte. E cioè, anzitutto, la dossologia, che abbiamo già citata, ed inoltre una descrizione dell' inferno manicheo,

(1) Appare probabile che al-Qāsim non ha sempre citato i passi del libro di Ibn al-Muqaffaʿ secondo il loro ordine, bensì ne ha successivamente confutati quelli che più gli sembravano degni di risposta, senza preoccuparsi del luogo che tenevano nel libro.

(2) Spesso non citati nella loro lettera, ma riferiti genericamente dal al-Qāsim.

interessantissima (e da al-Qāsim, sembra, non ben compresa), e alcune frasi, concernenti la dottrina dell'eternità della materia, dottrina che è alla base della cosmogonia manichea. Di molte teorie, che a questo proposito cita al-Qāsim, non sappiamo se fossero veramente trattate nello scritto di Ibn al-Muqaffaʿ, o facessero piuttosto parte della dottrina di quei negatori della creazione, contro i quali si scaglia il polemista musulmano in occasione della disputa circa la creazione (cfr. la versione italiana, pagg. 104-113). Quanto alla cosmogonia propriamente detta, ne abbiamo, oltre agli accenni contenuti nella dossologia (pagg. 16-18), alcune notizie di al-Qāsim, che si riferiscono indubbiamente al contenuto del libro di Ibn al-Muqaffaʿ (cfr. pagg. 113-114); ma nella menzione particolareggiata che al-Qāsim fa dei personaggi della stessa cosmogonia (pagg. 122-124), egli non afferma esplicitamente di averla desunta dal libro confutato, ma la attribuisce in genere ai Manichei; onde noi non sappiamo se in quello si parlasse veramente di quei personaggi, sebbene ciò sia assai probabile. Così dicasi per il contenuto delle pagg. 119-122.

Ecco dunque che nel nostro *radd* possiamo distinguere due parti, egualmente interessanti, e, ben s' intende, intimamente connesse: quella che espone dottrine manichee e le confuta, e dalla quale potremo dedurre non pochi elementi per la storia del Manicheismo nel mondo arabo, nel secolo VIII e IX di Cristo, e per la conoscenza della personalità religiosa di Ibn al-Muqaffaʿ; e quella che riferisce invece gli attacchi sferrati da Ibn al-Muqaffaʿ contro l' Islām, e contiene insieme la difesa di esso per opera di al-Qāsim. Quest'ultima ci fornisce preziose informazioni circa le forme della polemica religiosa in quel tempo, ed anche un contributo non indifferente alla conoscenza delle dottrine musulmane, come ho già esposto nel breve scritto sopra citato; poichè in questo *radd* di al-Qāsim, che rimonta alla prima metà del IX secolo d. C., possiamo studiare a nostro agio un bell'esempio di controversia muʿta-

zilita assai antica, e le forme dell'esegesi e della dogmatica, che, proprie ai Mu'taziliti, appaiono nette e chiare in questa letteratura polemica dell' Imām zaydita [1].

Ma sarebbe invero arbitrario voler senz'altro trarre profitto da quanto leggiamo nelle citazioni di Ibn al-Muqaffa', per meglio conoscere la figura di questo celebre scrittore, senza proporci la questione dell'autenticità del libro, dal quale, secondo il polemista, esse sono tolte. Del resto, anche se il libro fosse apocrifo, non ne verrebbe scemata la sua importanza per lo studio delle tendenze e delle controversie religiose del periodo, nel quale scrive al-Qāsim, e di quello immediatamente precedente; ed egualmente la confutazione di al-Qāsim stesso resterebbe, al pari degli altri suoi scritti, ottima fonte per studiare le forme dell'esegesi e della dogmatica mu'tazilite più antiche, per le quali le informazioni sono, come è noto, assai scarse. Considererò dunque, con ogni brevità, la questione dell'autenticità; avvertendo però che le fonti per la precisa conoscenza della personalità di Ibn al-Muqaffa' non abbondano e non sono limpide; onde, come avviene in tutte le indagini storiche, in cui l'incertezza dell'informazione non permetta di stabilire dei punti di riferimento ben sicuri, l'autenticità di questa nuova fonte non può essere vagliata alla luce dei dati delle altre, e diviene, a sua volta, per la poca sicurezza di queste, un mezzo per meglio esaminarne il valore. È insomma un procedimento, nel quale gli argomenti di probabilità si sostengono a vicenda, per giungere ad una probabilità di ordine superiore, non a certezza. Raccoglierò alcuni indizî, senza pretendere di dimostrare, con

(1) Per la storia della *zandaqah* e delle controversie tra l' Islām e le altre religioni è di grande importanza la pubblicazione di H. S. NYBERG, *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique par... el-Khayyat, texte arabe... avec une introduction, des notes et des index.* Le Caire, Imprimerie de la Bibliothèque Égyptienne, 1925. L' introduzione, le note e gli indici sono redatti in arabo.

essi, quello che, anche se probabile, avrebbe bisogno di prove più sicure.

Il primo criterio per esaminare l'autenticità dello scritto dovrebbe essere quello del paragone del suo contenuto e del suo stile con quello delle altre opere, che hanno per autore Ibn al-Muqaffa', o sono a lui attribuite. Ma le citazioni dirette che al-Qāsim ci riporta non superano, come ho detto, una quarantina di righe, nella stampa del testo arabo: per lo più brevissime proposizioni, ragguagli di dottrine manichee o musulmane, o violente ingiurie contro l'Islām e contro Maometto; tali insomma da non render facile un giudizio sulla forma e sullo stile di questo strano scritto.

Se consideriamo l'altro termine del paragone, gli altri scritti cioè di Ibn al Muqaffa', ecco sorgere altre difficoltà. L'opera che più sicuramente risale a lui, e che ci è intieramente conservata, è, in fondo, una traduzione da un originale persiano: probabilmente assai libera, e contenente qualche aggiunta da attribuire al traduttore. Se accettiamo infatti l'idea del Nöldeke [1] (che ha modificato una sua antica opinione), possiamo avere un esempio genuino di prosa di Ibn al-Muqaffa' su argomento religioso nel passo che, nella prefazione di Burzōe, espone l'incertezza delle religioni; tale brano, che, per il freddo razionalismo che l'ispira, non si concilia bene con il carattere della prefazione e dell'opera, avrebbe per autore lo scettico *zindīq*. Ma, a parte la non completa certezza di questa attribuzione, esso non si presta facilmente ad un paragone stilistico con gli scarsi e magri resti dell'attacco polemico contro l'Islām. A più forte ragione ciò può affermarsi per il capitolo del testo concernente il processo di Dimnah, che probabilmente è un'aggiunta di Ibn al-Muqaffa', o per altri che sembrano potersi a lui attribuire.

(1) TH. NÖLDEKE, *Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna übersetzt und erläutert.* Strassburg Trübner, 1912 (= Schriften der Wiss. Gesellschaft in Strassburg, 12. Heft). Cfr. spec. pag. 3 e pag. 15 sgg.

Restano gli altri scritti che vanno sotto il nome di Ibn al-Muqaffa'; e cioè *al-adab aṣ-ṣaġīr*, *ad-durrah al-yatīmah* o *al-adab al-kabīr*, i frammenti della versione del *Khodāy-nāmeh*, la *risālah fi'ṣ-Ṣaḥābah*, varie sentenze, ecc. (1); ma, anche prescindendo dalla questione della loro autenticità, la stessa natura di questi scritti – in cui spesso appaiono i caratteri di un genere letterario già irrigidito e per lo più derivato da originali persiani – non può in alcun modo essere messo a confronto con una vivace letteratura polemico-religiosa, di cui le citazioni del nostro *radd* sono magri frammenti.

Ed a proposito dello stile di Ibn al-Muqaffa' voglio aprire una parentesi e citare un curioso particolare, a cui non intendo, del resto, attribuire troppa importanza.

Nel *Muzhir* di as-Suyūṭī (II, pag. 86, dell'edizione di Būlāq, 1282 dell'Egira) è narrato come al-Aṣma'ī, esaminando gli scritti di Ibn al-Muqaffa' non vi trovasse che una sola improprietà grammaticale, e cioè l'uso dell'articolo con le parole *ba'd* e *kull* (2); e questa sembra indubbiamente confermare quanto ci risulta da molte fonti, il *Fibrist* ad esempio, e quanto insieme la *vox populi* ha consacrato circa l'eleganza dello stile e la purezza della lingua dello *zindīq*. Ma nel nostro *radd* uno degli

(1) Non voglio toccare il problema letterario di questi scritti (di cui alcuni, specialmente le sentenze, hanno l'aspetto di tarde falsificazioni), nè dare una bibliografia per la questione. L'edizione più comoda di essi è quella contenuta nelle *Rasā'il al-bulaġā'* di Muḥammad Kurd 'Alī, 2ª ed, Cairo, Dār al-kutub al-'arabiyyah al-kubrà, 1913; i due *adab* sono stati anche editi da Aḥmad Zeky Pacha, che ha usato, sembra, parecchi manoscritti; *al-adab al-kabīr* è stato ristampato al Cairo presso la libreria di 'Abd al-Mun'im, nel 1912. Cfr. O. Rescher, *Das kitâb «el-adab el-kebîr» des Ibn el-Moqaffa'*, MSOS, Zw. Abteil., XX, pagg. 35-82, con notizie sulla letteratura precedente. Il Rescher ha anche tradotto *al-adab aṣ-ṣaġīr* (Stoccarda, 1915).

(2) Cfr. Th. Nöldeke, *Zu Kalila wa Dimna*, ZDMG, LIX, pagg. 794-806, e specialmente pagg. 794-795, ove si accenna alla scorrettezza dei manoscritti.

argomenti usati da al-Qāsim per attaccare Ibn al-Muqaffa' è appunto quello della sua ignoranza della grammatica araba e della sua incapacità di scrivere degnamente nella lingua del Corano (1); anzi egli cita parecchi esempi di errori e ad essi allude più di una volta nella sua confutazione. Tra questi appunto uno che si riferisce all'uso dell'articolo (2). Ed anche ora non manca chi ritiene, nei circoli culturali arabi (come mi risulta da conversazioni private avute nel decorso inverno al Cairo), che la fama di elegante scrittore e fine stilista, che è attribuita a Ibn al-Muqaffa', è falsa; e che, esaminando con critica spassionata e priva di preconcetti i suoi scritti, appaiono evidenti alcune mende di stile. Un giudizio netto degli scritti di Ibn al-Muqaffa' da questo punto di vista è, data la natura di essi, tutt'altro che facile; e pretesi lievi errori grammaticali possono bene attribuirsi a una cattiva tradizione. Ma ciò nondimeno vien fatto di chiedersi se tale giudizio di al-Qāsim e quello, completamente indipendente, di qualche contemporaneo non trovano dei paralleli in altri tempi o in altri ambienti; se il giudizio di al-Aṣma'ī è un suo tributo incondizionato di ammirazione, o una reazione a dicerie che già correvano ai suoi giorni; e infine se la condanna di al-Qāsim si riannoda a precedenti o è da attribuirsi unicamente alla sua ira di polemista non equanime nè spassionato. Nè occorre d'altra parte dimenticare la origine straniera dello *zindīq* e i ben noti motivi nazionalistici che possono aver influito su tale giudizio. Non certo qui cercheremo le risposte a questi problemi, e mi basti aver accennato a questo curioso particolare.

Concludendo, dopo questa parentesi, dobbiamo certamente rinunciare a trarre qualsiasi profitto dall'analisi puramente letteraria di questo scritto, o piuttosto dei suoi miseri resti.

(1) Cfr. la mia versione, ad es. alle pagg. 18, 72, 100.

(2) Cfr. la versione predetta, pag. 100.

Varrà meglio rivolgere l'attenzione a quel che risulta dal contenuto delle citazioni, e insieme dalla confutazione di al-Qāsim, ed esaminare se ciò si inquadra bene nei risultati che la critica tende ad assodare nel campo della storia religiosa di questo periodo, ed insieme si accorda con alcuni dati della tradizione, che sembrano non doversi trascurare. E non è inutile ripeter qui quanto ho già detto sopra: trattarsi piuttosto di giustaporre probabilità, che di vagliare elementi non sicuri alla stregua di altri che non ammettano dubbio; sebbene la storia delle controversie più antiche tra l'Islām e le altre religioni ci offra già un insieme di notizie sicure, che servono egregiamente a definire alcuni caratteri di questa letteratura polemica.

Le brevi citazioni di al-Qāsim ci mostrano, senza alcun dubbio, che nel libro da lui attribuito ad Ibn al-Muqaffa' si combatteva l'Islām in nome della dottrina manichea, sì, ma con un buon bagaglio di conoscenze filosofiche (e la tradizione ci parla anche dell'opera di Ibn al-Muqaffa' come traduttore di opere filosofiche), e con una sottile e pure evidente vena di incredulità e scetticismo: la negazione della possibilità di ogni intervento soprannaturale, ad esempio, il brano contro la religione musulmana, come quella che ordina di credere cose incomprensibili, senza alcun libero esame (cfr. pag. 61 della versione italiana), ci fanno dubitare che l'autore professasse sinceramente una qualsiasi religione dualistica, nella quale, per una natura scettica, v'era altrettanto argomento da meravigliarsi che nell'Islām.

La personalità di Ibn al-Muqaffa', quale appare dalle citazioni del *radd*, sembra dunque ben corrispondere a quanto è ormai bene assodato sul carattere della antica *zandaqah* (1).

(1) Non enumero i passi degli autori arabi che parlano di Ibn al-Muqaffa', dai quali non risultano, oltre alla fama di *zindīq* e di elegante scrittore, notizie che ci interessiro particolarmente qui. Al-Mas'ūdī nei *Murūǧ aḏ-ḏahab* (Barbier de Meynard, VIII, pag. 293) sembra accennare però a scritti manichei di Ibn al-Muqaffa'.

Anzitutto è indubbio che la grande maggioranza delle conversioni all'Islām erano suggerite dall'opportunità e che l'*iẓhār al-Islām* e l'*ibṭān az-zandaqah* era per questi più antichi dualisti la norma (1). Che l'Islām fosse combattuto in nome della religione avita, non significava che questa fosse professata con fervore; in quegli uomini affinati da una lunga tradizione culturale, versati spesso nelle scienze filosofiche, e che, a differenza degli Arabi più rozzi, aveano imparato a dubitare delle loro vecchie religioni, la difesa di queste era suggerita più da moventi nazionalistici, che da fede sincera; lo *zindīq* era, spesso, un razionalista, e tale denominazione, che indica in origine, come ha ben mostrato il Bevan, « manicheo », si estende poi ad indicare i liberi pensatori, che nulla di comune hanno con religioni dualistiche, e tutti quegli spiriti, che, insofferenti dei dogmi e delle prescrizioni coraniche, ne fecero oggetto di scherno e vilipendio. Già il Nöldeke, con il suo finissimo intuito, avea espresso, a più riprese, l'opinione che nè l'Islām, nè altra religione fossero oggetto di sincera credenza di Ibn al-Muqaffa', e che egli fosse, in realtà, uno scettico; anche il Nyberg, nella prefazione araba alla sua edizione di al-Ḫayyāṭ (pag. 56) sottolinea l'insincerità di Ibn al-Muqaffa' (sebbene, egli dice, ben poco si sappia di certo su di lui), come quella di tutti i convertiti all'Islām, senza accennare però a questo tratto di scetticismo, che sembra evidente in lui. Che il *radd* ci presenti infine un Ibn al-Muqaffa' manicheo, non zoroastriano, come lo dice la tradizione, non mi sembra possa costituire una difficoltà per la sua genuinità; *zindīq*, innanzi tutto, vuol dire « manicheo », e il Manicheismo era certo tra le più importanti religioni dell''Irāq. La con-

(1) Non staremo qui a ricercare se il libro attribuito a Ibn al-Muqaffa' debba riferirsi al tempo precedente alla sua conversione, o sia una prova del suo falso Islām.

fusione poi nell'attribuire una religione dualistica piuttosto che un'altra ad uno straniero convertito non dovea essere nè difficile nè rara.

Quello che si afferma invece nella prefazione delle citate *Rasā'il al-bulaġā'* non ci persuade in alcun modo. Ibn al-Muqaffa', che fu buon musulmano, come mostrerebbero i suoi scritti, sarebbe vittima delle calunnie di qualche capo dei Mu'taziliti, che, per vendicarsi delle gravi parole usate da Ibn al-Muqaffa' contro di loro, lo avrebbe accusato di *zandaqah*. Ma questa lotta tra Ibn al-Muqaffa' ed i Mu'taziliti è la migliore prova della sua infedeltà; chè essi per le note vicende del loro favore presso i Califfi furono i principali difensori dell'Islām contro il dualismo, gli autori delle sue confutazioni più famose, i creatori della controversia contro di esso, e a loro e ai loro libri rimenta tutta la tradizione che nell'Islām posteriore concerne gli *zindīq*. Resta, d'altra parte, ben salda questa concorde fama, che ha sempre compreso Ibn al-Muqaffa' tra i più famosi *zindīq*; restano le informazioni di tante fonti ben note, e che sarebbe inutile enumerare qui; questo *radd*, anche se si riferisce ad un libro apocrifo, rende chiara testimonianza della fama che Ibn al-Muqaffa' già godeva al tempo di al-Qāsim, un secolo appena dopo la sua morte. Nè questo pio autore, così preoccupato della diffusione e della autorità del libro, e della sua nefasta influenza, sospetta che l'attribuzione al famoso scrittore possa essere una frode dei Mu'taziliti, la cui attività egli dovea conoscere davvicino.

Dal *radd* ci appare dunque un atteggiamento di Ibn al-Muqaffa', che sembra ben corrispondere a quello che già si era dedotto dall'esame del carattere generale della *zandaqah* e degli atteggiamenti degli *zindīq*, e dalle notizie che abbiamo del famoso scrittore; ed anche da quel brano della versione della prefazione al *Kalīlah wa-Dimnah*, il quale, non conciliandosi col carattere del resto, sembra doversi attribuire al traduttore razionalista. È questo un tenue indizio, non del tutto trascurabile, per l'autenticità del nostro testo; e forse non sarebbe stato facile per un falsificatore, non solo rendere egregiamente l'atteggiamento religioso di Ibn al-Muqaffa', ma insinuare anche abilmente questo tratto di scetticismo proprio ad Ibn al-Muqaffa', più latente che apertamente rivelato, e far apparire insieme quella sua tendenza alle ricerche ed alle discussioni filosofiche.

Risultati più importanti di questo indizio possiamo raggiungere, se consideriamo il contenuto del nostro testo, e tentiamo di coordinarlo con i dati di alcune tradizioni, che non sono prive di valore, e con la testimonianza che ci porge un genere letterario, che, già un secolo dopo Ibn al-Muqaffa', ci appare ben definito nelle sue forme.

Si tratta della imitazione e contraffazione del Corano, e insieme degli attacchi all'Islām e al Corano stesso. Esaminiamo prima le tradizioni che mettono in relazione tale genere di scritti con il nostro *zindīq*. Una di esse è riferita dal Goldziher, nel suo saggio *Nachahmungen des Koran*, in « Muhammedanische Studien », II, pag. 401, e si riferisce appunto ad un'imitazione del Corano che Ibn al-Muqaffa' avea intenzione di compilare. Quando lo *zindīq* avea già iniziato il lavoro, dice la tradizione, passò un giorno innanzi ad un fanciullo, che recitava le parole della *sūrah* 11, versetto 46: يا ارض ابلعى ماءكِ ويا سماء اقلعى. « Questa è veramente parola di Dio », avrebbe esclamato Ibn al-Muqaffa', e avrebbe subito distrutto il suo tentativo di imitazione. Pia leggenda, sicuramente, ma che allude chiaramente all'empio costume degli *zindīq* di contraffare il Corano; e, per quanto essa si colleghi con tutta la letteratura sorta per dimostrare l'*i'ǧāz al-Qur'ān*, non è improbabile che prenda lo spunto dalla fama di questo tentativo del già celebre Ibn al-Muqaffa'; e certo, data la natura di questo scrittore, è tutt'altro che improbabile che egli pensasse, come il Goldziher stesso ammette, a questa opera di imitazione del Corano.

Nel rifacimento persiano della storia di aṭ-Ṭabarī, compilato da al-Bal'amī [1], troviamo poi una seconda tradizione, di carattere leggendario indubbiamente, ma che può anch'essa aver preso l'ispirazione da una realtà. Una compagnia dunque di *zanādiqah*, tra i quali Ibn al-Muqaffa' volle opporre al Corano, libro perfetto dei Musulmani, un libro perfetto degli *zanādiqah*, dei Manichei, come credo. Si trattava di una vera e propria *mu'āraḍat al-Qur'ān*. Fu prescelto per la difficile impresa Ibn al-Muqaffa', appunto per la sua grande fama di elegante scrittore e di fine stilista; ed egli (ed ecco un tratto tipico della leggenda, che possiamo paragonare, per questo rispetto, ad altre, come, per esempio, a quella dei Settanta) si appartò in solitudine per sei mesi per attendere alla sua opera. Ma tanta era l'altezza del modello da imitare, tanta la difficoltà di creare un libro che potesse degnamente ad esso opporsi (tale insomma l'*i'ǧāz* del Corano), che dopo sei mesi nulla era fatto, che potesse paragonarsi al libro dei Musulmani, e l'impresa fu abbandonata. Ora è ben lungi da me l'idea di attribuire un qualsiasi valore storico a queste pie leggende; ma egualmente mi sembrerebbe arbitrario non volerle considerare in relazione a quanto appare dalle citazioni del nostro *radd*, e dalle parole di al-Qāsim, ed insieme dalla storia letteraria, per trarne un indizio per l'attribuzione del testo allo *zindīq*.

Le citazioni del *radd*, ce lo dice il polemista, sono tolte da un libro con cui Ibn al-Muqaffa' ha voluto imitare il Corano e dileggiarlo insieme; solamente la sua ignoranza e la sua poca perizia nello scrivere l'arabo lo hanno fatto cadere invece nel ridicolo [2].

(1) Si veda la versione dello Zotenberg, IV, pagg. 450-452.

(2) Si veda la versione italiana, pagg. 64-65, 72, ove si afferma esplicitamente che Ibn al-Muqaffa' ha preso in prestito la lettera del Corano, ma non ne ha compreso il significato.

Secondo quel che riferisce al-Qāsim, il libro cominciava con le parole *Bism an-nūr ar-raḥmāni ar-raḥīm*, e conteneva allusioni alla dottrina manichea, non solo, e non solo atroci ingiurie contro l'Islām, ma attaccava direttamente il Corano, mettendone in ridicolo alcuni passi, deridendo l'argomento di varie *sūreh* e le lettere preposte ad alcune di esse: tutto ciò tentando di imitare lo stile del Corano stesso [1]. E se le fonti ci narrano di questa attività di Ibn al-Muqaffa' contro l'Islām; se anzi la tradizione zaydita ce ne serba questo monumento, senza dubitare affatto della sua autenticità, se il contenuto di esso corrisponde a quello che è già assodato circa la natura dell'antica *zandaqah* e la persona di Ibn al-Muqaffa', è possibile trascurare i dati di questi due racconti, per quanto siano pieni di particolari leggendarî, e non metterli piuttosto in relazione col nostro testo e considerare questa concordanza come un altro indizio per la probabilità dell'attribuzione di quello al famoso *zindīq*? Non si tratta certo di prove; e chi voglia negare l'autenticità del testo può ribattere che la corrispondenza tra il suo contenuto e lo spirito di questo antico dualismo e le sue tendenze nella lotta contro l'Islām non è che la conseguenza dell'opera accorta del falsificatore; e che il sorgere delle leggende può esser dovuto appunto alla esistenza di queste falsificazioni, o ad altre cause; ma altri indizî che esporrò ancora sembrano rendere ancor meno probabili tali spiegazioni.

Uno di essi pare trovarsi nella considerazione della storia letteraria di questo genere di scritti polemici contro il Corano e l'Islām, entro la quale il nostro testo può collocarsi acconciamente. È certo che un secolo circa dopo Ibn al-Muqaffa' questi attacchi contro il Corano e l'Islām da parte dei dualisti sono in pieno sviluppo; non è certo facile conoscere i particolari di questa letteratura, in gran parte distrutta, e so-

(1) Cfr. la versione italiana, pagg. 81, 87 sgg., 91 sgg., 98-99, ecc.

prattutto segnare i confini tra la vera e propria *mu'āraḍat al-Qur'ān* o imitazione e dileggio insieme di esso, e l'attacco generico contro l'Islām; e spesso anzi li troveremo insieme confusi. Ma sembra che, paragonando lo stadio di pieno sviluppo di questi scritti (quale ci appare ad esempio, appunto un secolo circa dopo Ibn al-Muqaffa', in Ibn ar-Rawandī) con quanto risulta dall'esame dei frammenti del testo confutato da al-Qāsim, si possa, oltre a constatare la piena corrispondenza della materia trattata, e degli argomenti di attacco contro l'Islām, supporre ragionevolmente che il libro attribuito ad Ibn al-Muqaffa' rappresenti la fase iniziale della formazione di tale letteratura polemica; la quale in seguito si sviluppa e si irrigidisce nei suoi schemi fissi con un procedimento che possiamo osservare in altri campi della letteratura araba e non solo religiosa. Nel breve spazio di questa introduzione non posso che fornire un saggio di questa ricerca, limitandomi a considerare solamente, in confronto con il nostro testo, i dati che conosciamo su Ibn ar-Rawandī, mercè soprattutto l'ottima recente pubblicazione del Nyberg, che ho già citata; mentre sarebbe necessario per ottenere risultati più sicuri estendere lo studio a tutta la tradizione a noi giunta sulla attività anti-islāmica degli *zindīq* e la loro letteratura polemica.

Di tale letteratura troviamo gli scarsi resti e le confutazioni opposte ad essa negli scritti mu'taziliti o zayditi; e non certo per un caso, essendo stati i Mu'taziliti coloro che, per le note vicende della storia delle scuole islamiche, hanno sostenuto le prime lotte contro gli attacchi dualistici all'Islām, ed essendo gli Zayditi nell'orbita dell'influenza mu'tazilita. Questa circostanza spiega anche perchè della difesa contro l'antica *zandaqah* sia rimasto così poco. L'ira congiunta degli ḥanbaliti e dei *rawāfiḍ* ha distrutto quasi tutta l'antica letteratura polemica dei Mu'taziliti; e gli Zayditi, la cui produzione antica ci è conservata, hanno però contribuito

in assai minor misura a questa opera. Un resto degli *auto da fè* ortodossi è il *radd* opposto dal mu'tazilita al-Ḫayyāṭ allo scritto che lo *zindīq* Ibn ar-Rawandī compilò contro i Mu'taziliti, per controbattere l'apologia di essi, la فضيلة المعتزلة di al Ǧāḥiẓ; questo testo, che è quello appunto pubblicato dal Nyberg e già citato sopra, contiene preziose informazioni sull'attività eretica di Ibn ar-Rawandī e sugli altri suoi libri contro l'Islām, circa i quali così abbiamo adesso più ampie informazioni di quelle che non ci dessero finora le nostre fonti. Per questi particolari che ne conosciamo, per la età in cui visse Ibn ar-Rawandī, scelgo tali libri come punto di riferimento per questo fugace saggio della ricerca a cui abbiamo sopra accennato.

L'autore ci appare dal testo edito dal Nyberg, e dalle ricerche di questo dotto, come il vero rappresentante della *zandaqah*; lo vediamo, dopo la sua apparente conversione, frequentare i Mu'taziliti, e professare le loro dottrine, scrivere anzi libri di ispirazione intieramente mu'tazilita; ma poi allontanarsene, allearsi con i loro acerrimi nemici, prestar anzi a *Rawāfiḍ* ed a Giudei le armi della sua dialettica: sempre mantenere nel cuore il disprezzo per l'Islām e lo scetticismo.

Secondo le nostre fonti, questi sono gli argomenti di alcuni suoi libri contro l'Islām.

Nel *kitāb at-tāǧ* egli parla dell'eternità del mondo: nel *kitāb 'abaṯ al-ḥikmah*, o *at-ta'dīl wa' t-taǧwīr* (cfr. la prefazione araba del Nyberg alle pagg. 30 e 34) si scaglia contro la pretesa *ḥikmah* di Dio, che non può certo attribuirsi a chi fa ammalare i suoi servi, e chi ordina l'obbedienza a coloro che non possono obbedire, a chi fa restare eternamente nel fuoco gli infedeli; nel *kitāb az-zumurrud* attacca i Profeti e nega la missione di Maometto, contro il quale scrive un intiero capitolo: nel *kitāb al-firind* attacca direttamente Maometto. Infine il *kitāb ad-dāmiǧ fī'r-radd 'alà al-Qur'ān* è un completo attacco contro il Corano, un tipico esempio di

mu'āraḍah, che dicesi scritto per gli Ebrei (come dicesi anche di altri libri dell'autore), e fu refutato da al-Ḫayyāṭ e da al-Ǧubbā'ī; in esso, con un procedimento del tutto simile a quello che troviamo in alcuni passi del nostro testo, si cercavano delle contraddizioni nel Corano, come appare dalle citazioni che sono riportate dal Nyberg alla pagina 28 della sua prefazione araba [1].

Ibn al-Muqaffa', un secolo circa prima, è anche lui un genuino rappresentante della *zandaqah*: e per la circostanza che la sua confutazione fu redatta da uno scrittore zaydita, le cui opere vennero conservate nel lontano Yemen, ci giungono frammenti di un suo preteso libro di cui ci parla la tradizione, e il cui contenuto sembra bene corrispondere a quegli atteggiamenti di Ibn al-Muqaffa', di cui le fonti arabe ci parlano e che anche la critica ha assodati. Non vien fatto di paragonare gli argomenti del libro, quali ci appaiono dai magri resti che al-Qāsim ce ne ha tramandati, con questa letteratura polemica più tarda, di cui abbiamo cercato un buon esempio in Ibn ar-Rawandī?

Ecco la discussione sull'eternità della materia e del mondo, che è l'argomento del *kitāb at-tāǧ* citato (vedi pagg. 110-113 della versione italiana); ecco gli attacchi alla *ḥikmah*, quando Ibn al-Muqaffa' deride la credenza che Dio abbia permesso la vittoria dei suoi nemici sui suoi amici (pag. 45), e l'uccisione dei profeti (pag. 50), che Dio faccia ammalare le sue creature (pag. 52), le abbia distrutte insieme con le città ribelli (pag. 54); s' inorgoglisca per la vittoria (pag. 71), abbia permesso la vittoria del diavolo (pag. 74), castighi i suoi servi e faccia loro il male (pag. 91), e conceda termine ai nemici fino al giorno della risurrezione (pag. 51); non potrebbero essere questi gli argomenti di un manuale di *'abaṯ al-ḥikmah*? Ecco ancora gli attacchi ai Profeti, quando è detto che furono uccisi dai loro nemici (pag. 50), e soprattutto, ecco il paragone tra i loro prodigî e gli incantesimi dei maghi (pag. 68); tutto ciò sembra corrispondere egregiamente al contenuto del *kitāb az-zumurrud*, che univa all'attacco contro i Profeti in genere un capitolo contro Maometto. E l'attacco più diretto contro il Profeta, il *kitāb al-firind*, non ha il suo parallelo nel nostro testo, quando Ibn al Muqaffa' chiama Maometto un abitante della Tihāmah (pag. 66), lo accusa di combattere per ottenere il regno e le cose mondane (pag. 59) e si scaglia contro di lui, come ignorante che ordina di credere senza libero esame in cose assurde (pag. 61)?

(1) Ed anche nel libro contro i Mu'taziliti confutato da al-Ḫayyāṭ appare una serie di argomentazioni simili a quelle del nostro testo.

L'argomento del *kitāb ad-dāmiġ* trova, non occorre dirlo, il suo modello in tutto il nostro testo, che può ritenersi appunto un attacco al Corano, che contiene tutti gli argomenti più specialmente sviluppati nei libri più tardi.

Intiera corrispondenza, dunque, degli argomenti; ma da una parte, in Ibn al-Muqaffa', una serie di spunti polemici, accumulati nel breve spazio di un solo libro; dall'altra, in Ibn ar-Rawandī, posteriore di un secolo, singoli libri con la trattazione completa di ogni soggetto.

Corrispondenze e differenze, che possono, è vero, essere attribuite all'accorta opera del falsificatore supposto, che avrebbe anche scelto abilmente i suoi argomenti e la forma della loro trattazione: ma che, con molto maggiore probabilità, debbono essere attribuite, secondo me, all'antichità dello scritto: le argomentazioni che troviamo in forma più compendiosa nel libro attribuito ad Ibn al-Muqaffa', all' inizio della formazione di questa polemica dualistica contro l' Islām, ne sarebbero la forma più antica, che si sarebbe poi sviluppata ed ampliata nella discussione e nella scuola, ed avrebbe man mano dato origine ai singoli temi, direi quasi obbligati, di tutta una serie di scritti, redatti generalmente in modo uniforme; così come li troviamo un secolo dopo in Ibn ar-Rawandī. Questo pro-

cesso di irrigidimento successivo del « genere », è fenomeno letterario ben conosciuto; e in forma evidente lo osserviamo continuamente nella storia della letteratura araba, nella grammatica, nella retorica, nella dogmatica ecc.; e, per esempio, in un campo assai vicino a questi scritti polemici, di cui ci stiamo occupando, nella letteratura mu'tazilita, nella quale le antiche controversie sui punti più caratteristici della dottrina hanno fornito più tardi l'argomento fisso e in generale la uniforme trattazione di una serie di manuali di *'adl* e *tawḥīd*, o di *ḫalq al-Qur'ān*, o *al-asmā' wa 'l-aḥkām*, ecc.

Tutto ció senza voler determinare davvicino la natura di questa letteratura polemica, ma solamente per mostrare la probabilità, che quello che ne troviamo nel libro attribuito ad Ibn al-Muqaffa' ne rappresenti lo stadio antico; il che contribuisce a fondar ancor più l'opinione che quello sia genuino.

Infine sarà necessario considerare le obbiezioni che possono muoversi alla ipotesi della falsificazione.

È evidente anzitutto che al-Qāsim, che ci appare così preoccupato della diffusione dell'empio scritto, così sollecito di opporgli la vera dottrina islamica, non lo ha falsificato; e neanche era, io ritengo, a conoscenza che esso non fosse genuino, chè altrimenti non avrebbe mancato di dire ai fedeli, che temeva veder sedotti da quel libro così pericoloso, e che, andando sotto il nome dello *zindīq* già così famoso, ne riceveva grande autorità, che esso non era che una falsificazione; sarebbe stato questo un bel motivo di ridere del libro, e il zelante al-Qāsim non lo avrebbe, credo, lasciato sfuggire. Ma che, d'altra parte, la falsificazione fosse sorta in centri islāmici, e che 100 anni neanche dopo la morte dello *zindīq*, al-Qāsim, così versato nella polemica, e conoscitore così dotto dell'attività dei Mu'taziliti (le cui dottrine eran le sue) e di altre scuole, non ne avesse contezza, sembra assai improbabile. Ed occorre anche osservare, che, in primo luogo, la dottrina musulmana, a cui si allude nelle citazioni del *radd*, non è

quella dei Mu'taziliti, anzi al-Qāsim oppone spesso alle accuse di Ibn al-Muqaffa' la stessa risposta che alle rozze concezioni tradizionali dava l'*i'tizāl*; e, in secondo luogo, che nel testo non appaiono ingiurie o attacchi ai Mu'taziliti [1], e non è facile quindi supporre una falsificazione per opera delle scuole a questi nemiche.

Ben più plausibile sarebbe l'ipotesi che il testo sia stato redatto negli ambienti degli *zanādiqah*, e da essi sia stato posto sotto l'autorità di Ibn al-Muqaffa'; ma, anche se ciò potesse essere dimostrato, il che non credo probabile, il libro conserverebbe egualmente una grandissima importanza.

Tutti questi indizî, in conclusione, mi fanno propendere per l'autenticità dello scritto. Tentarne una ricostruzione sarebbe vano: troppo scarse sono le citazioni e le indicazioni di al-Qāsim. Ma è evidente che esso debba ritenersi un attacco all'Islām in nome della religione manichea, redatto con l'intenzione di imitare il Corano e dileggiarlo insieme; un antichissimo esempio insomma di *mu'āraḍah* e insieme di attacco polemico contro l'Islām.

Se lo scritto è dunque genuino, non è necessario rilevarne l'importanza, anzitutto come fonte per la conoscenza della persona di Ibn al-Muqaffa', del quale, tra l'altro, appare qui l'appartenenza alla confessione manichea, non certo sinceramente professata, ma presa come punto di partenza per la lotta contro l'Islām [2]. E qui non è forse fuor di luogo osservare che la dottrina manichea, con le sue allegoriche spiegazioni delle origini del mondo, la sua soluzione del problema del male, seduceva facilmente spiriti eletti, che non cercarono certo in essa la piena soddisfazione della loro « sete natural »,

(1) Come negli scritti di ar-Rawandī.

(2) Generalmente si ritiene che la religione avita di Ibn al-Muqaffa' fosse il zoroastrianismo; vedi però, tra l'altro, il passo di al-Mas'ūdī citato qui sopra a pag. XII, nota 1.

ma nelle sue forme mitiche trovarono acconcie espressioni di pensieri a loro cari.

Ma l'interesse grandissimo di questo testo, che esso conserverebbe anche se potessimo dimostrare che è una falsificazione di *zindīq*, è specialmente quella di antico saggio di questa letteratura polemica tra l'Islām e il dualismo, e quella di testimonianza delle forme e della diffusione del Manicheismo nel mondo arabo.

Già sopra ho indicato le citazioni che si riferiscono alla dottrina manichea (pagg. V-VII); tranne la descrizione dell'inferno, che non conosco da altre fonti orientali, i dati del nostro *radd* corrispondono generalmente a quanto già sapevamo da queste, dal *Fibrist* specialmente, e da Teodoro Bar Khōnī.

Infine, se anche il libro attribuito ad Ibn al-Muqaffa' fosse una falsificazione islāmica, il *radd* naturalmente non cesserebbe di essere, insieme con gli altri scritti di al-Qāsim, un'ottima fonte per la storia della polemica religiosa in generale e le sue forme presso i Mu'taziliti, ed infine per la conoscenza non solo della *Zaydiyyah*, ma anche dell'esegesi e della dogmatica dell'antico *i'tizāl*.

Il *radd* è, credo, il più antico e completo esempio di polemica musulmana contro una religione dualistica; è ben noto che gli Zayditi hanno subìto pienamente l'influenza delle dottrine dei Mu'taziliti, e che, d'altra parte, il metodo della lotta contro la *zandaqah* è stato, si può dire, creato da questi, i quali conservarono il favore dei Califfi fino al regno di al-Mutawakkil. Nella loro letteratura troviamo infatti le più famose confutazioni contro il dualismo, purtroppo perdute quasi tutte; al-Ḫayyāṭ, di cui ci è conservato il *radd* contro Ibn ar-Rawandī, è mu'tazilita, e nelle liste dei libri dei più famosi capi della scuola figura spesso la risposta agli *zindīq*. Al-Qāsim, teologo così dotto e vissuto al momento dell'auge dell'*i'tizāl* e sotto la sua influenza, ci offre così nei suoi scritti polemici un fedele riflesso dei metodi della con-

troversia e della apologia, e inoltre (e ciò anche negli altri suoi scritti) della esegesi e della dogmatica mu'tazilita più antica, per cui le fonti sono sì scarse. Nel mio breve scritto già citato, ho cercato di mostrare il vantaggio che possiamo trarre non solo dal *radd*, ma anche dagli altri scritti del *Maǧmū'* e sopratutto dal كتاب العرش والكرسى وتفسيرهما, (che puo definirsi un manuale di esegesi allegorica) per la conoscenza dell'esegesi mu'tazilita. E per la dogmatica anche e per la storia del *Kalām* potremo avere dal *radd*, insieme con gli altri scritti, che spero, come ho detto, pubblicar presto, informazioni preziose (1). Si veda, per es., quanto si dice nel *radd* circa le teorie dei filosofi circa l'eternità della materia e le mie note, a pagg. 104-111.

Ma basti aver accennato in generale alla grandissima importanza di questo e degli altri scritti di al-Qāsim per la conoscenza delle polemiche e delle dottrine mu'tazilite più antiche.

Di questo *radd* ha dato già notizie lo Schreiner nel suo noto saggio sui movimenti teologici nell'Islām (2), traendole dal manoscritto arabo di Berlino n. 4876; osservo che il زعم del testo da lui pubblicato nella nota a pag. 474 non significa « den Gedanken », bensì « Ibn al-Muqaffa' dice, pretende », ed è la parola con cui al Qāsim introduce regolarmente le citazioni di Ibn al-Muqaffa'.

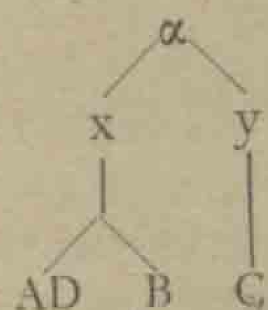
Ed ora vengo a qualche considerazione circa la edizione del testo. Esso è contenuto, oltre che nel manoscritto di Berlino Ahlw., IV, 4876, (che non ho potuto collazionare), in quattro

(1) Le affermazioni di Ibn al-Muqaffa' sono sempre ribattute con i classici argomenti del *tawḥīd*, dell'*'adl*, del *wuǧūb* o dell'*aṣlaḥ*, ecc. A pag. 49 della versione italiana, note 1, 2, 3, occorre naturalmente intendere che le deliberazioni di Dio, a cui egli deve attenersi per il *wuǧūb*, sono prese in considerazione dell'*aṣlaḥ*.

(2) M. SCHREINER, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm*, ZDMG, LII, pagg. 463-510.

manoscritti del nuovo Fondo Arabo della Ambrosiana di Milano. E cioè *C* 131 (n. 387 della lista Griffini, RSO, VII, 603, ff. 36*b*–52*b*); C 186 (n. 442 della stessa lista Griffini, RSO, VIII, 293, ff. 63*b*-77*b*); *D* 468 e *F* 61. Questi due ultimi non sono descritti nella lista, ma indicati in RSO, VII, 604. Tutti i manoscritti, compreso quello di Berlino, contengono la raccolta degli scritti di al-Qāsim (*Maǧmū' al-Qāsim*). Per la descrizione di *C* 131, del 1092 E., di *C* 186, del 700 circa, rimando alla lista; per gli altri due riporto qui i dati che mi fornì il compianto prof. Griffini. *D* 468 (ff. 164*a*-205*a*) è dell'800 circa, e *F* 61 (ff 66*a*-100*a*) del 1050 circa. Ometto i dati circa le dimensioni e altri particolari egualmente comunicatimi dal Griffini. Come si potrà constatare scorrendo l'apparato critico (ho collazionato tutti i manoscritti; e nell'apparato *F* 61 = *A*, *C* 186 = *B*, *C* 131 = *C*, *D* 468 = *D*), *ABD* rappresentano una tradizione comune, e *A* e *D* sono più vicini fra di loro, come dimostrano alcune lezioni comuni e un fatto esterno che ha non lieve importanza: *A* (f. 82*a*) e *D* (f. 184*a*) vanno in un luogo a capo, contro l'uso degli altri manoscritti e senza che il senso lo richieda in alcun modo (cfr. il testo, pag, 28, lin. 12; i due manoscritti vanno a capo dopo la parola الحلام). Che *A* sia copia di *D* non è probabile per altre differenti lezioni, ma quel fatto può dimostrare la dipendenza comune da una famiglia di manoscritti. *C* poi rappresenta una tradizione differente; e ciò è dimostrato da una serie di lezioni differenti che non lasciano alcun dubbio al riguardo.

Si potrebbe quindi rappresentare, schematicamente, la tradizione così:



Non pretendo di aver ricostruito, da questa tradizione, il testo nella sua forma originale; ma confrontando le lezioni di *ABD*, e valendomi della tradizione di *C* in alcune parti migliore, spero di essere riuscito a costituire un testo che vi si avvicini molto.

I manoscritti sono generalmente, e specialmente *C*, assai scorretti; la puntuazione è spesso arbitraria, gli errori di lezione frequenti. *B* e *D* sono forse migliori; *D* è di difficile lettura. Ho dato tutte le varianti (tranne forse inevitabili omissioni, di cui chieggo venia), meno alcune che rappresentano grafie diverse, dovute unicamente all'amanuense. Nel testo non ho abbondato in segni vocalici, che ho messi in alcuni punti ove renda ciò necessario la difficoltà del testo. Il *tašdīd* è normalmente indicato, tranne in parole di uso comunissimo e in cui l'apporlo mi sembra inutile; seguendo in questo, e anche con maggiore larghezza, i criterî adottati nella edizione di aṭ-Ṭabarī. La traduzione, del resto, mostrerà chiaramente come debba, secondo me, intendersi il testo.

Aggiungo che la difficoltà di questo, accresciuta dalle preziosità della prosa rimata, ha richiesto non lievi cure per l'edizione e per la versione; e se non ho dato sempre nel giusto, non è certo per difetto di diligenza.

Mando un mesto saluto alla memoria di Eugenio Griffini, il nostro compianto, dottissimo arabista, il quale con la sua perfetta conoscenza dei manoscritti ambrosiani e della letteratura zaydita, e l'inesauribile sua cortesia mi fornì preziose indicazioni.

Il mio collega prof. Giorgio Levi Della Vida mi ha porto valido aiuto nella correzione delle bozze, e mi ha suggerito qualche felice emendazione; gliene porgo qui vivi ringraziamenti.

Sia infine permesso a me, che ho l'onore di aprire con un mio scritto la nuova serie delle pubblicazioni della « Fondazione

Caetani », di esprimere al suo illustre Fondatore la gratitudine di quanti hanno a cuore il progresso degli studî orientali per questa sua nuova benemerenza verso di essi.

Frascati, agosto 1927.

MICHELANGELO GUIDI.

VERSIONE ITALIANA

IN NOME DI DIO CLEMENTE, MISERICORDIOSO

Dice l' imām al-Qāsim, figlio di Ibrāhīm:

Sia lode a Dio, creatore di ogni cosa adorata (1); che è degno di lode in ogni cosa esistente; cui tributa lode non manchevole ciascuna delle sue creature ben dirette; l' Eterno, che non ha dietro di sè un termine cui possa tendere alcuno; argomento di chi argomenta con i fatti (2) nella varietà delle cose create da lui (3); tra le quali esiste una differenza e tra le singole specie delle quali vi è una disuguaglianza che è identica a quella che esiste tra le tenebre e le luci, e simile alla distinzione tra il giorno e la notte (4). Anzi questa differenza fra le cose è più evidente in distinzione e più netta nella separazione [che non la differenza che passa fra luce e tenebra], a causa delle gradazioni di varietà dei colori e dei sapori, e a causa delle varie specie di tutti gli oggetti sensibili ed intelligibili, che in esse cose si osservano (5). [E questo Dio ha fatto] per guidare

(1) E quindi anche della luce, venerata dai Manichei.

(2) E non con l'immaginazione *wahm*, *tawahhum*, accusa fatta da al-Qāsim agli avversari in questo e in altri suoi scritti.

(3) Cioè per spiegare tale varietà, attribuita invece dai Manichei alla mescolanza di luce e tenebra.

(4) Contro la dottrina manichea, secondo la quale invece tutte le differenze delle cose e le loro varietà sono manifestazioni della differenza primordiale che esiste fra la luce e la tenebra.

(5) Non è quindi vero che la differenza primordiale sia quella che passa fra la luce e la tenebra.

per mezzo della gradazione delle cose e della differenza che passa fra gli stati di esse a Lui stesso, che è il Primo, l'Unico, Colui che precede ogni numero; dopo il quale solamente può esistere un secondo, e il secondo non può essere affermato se non dopo aver noverato Lui [1]; Colui che è lontano dall'eguaglianza dei simili ed è al disopra dell'opposizione dei contrari. Noi lo lodiamo per averci guidato e diretto con la sua misericordia a quella fede nella sua unità [2], e lo preghiamo che dia favore ai suoi angeli eletti e a tutti i suoi Inviati e Profeti, e che in questi suoi favori dia privilegio a Maometto, con il più alto privilegio con cui ha distinto coloro a cui ha concesso le sue grazie. Chiediamo aiuto a Lui che non ha compagno, perchè possiamo [degnamente] ringraziarlo della sua grazia, con la quale ci ha concesso la paternità e la discendenza di Maometto [3]. E lode a Dio, Signore dei mondi, nel quale ci rifugiamo contro la cecità dei ciechi [4].

Il Capo preposto e il Signore onorato di una setta di infedeli (che furon guidati dalla loro empietà, e i cui antesignani furono sospinti [5] dal loro demone nella infedeltà e nella cecità), Mānī l'infedele - che Dio non conceda grazia al maledetto -, la cui infedeltà verso Dio non è raggiunta neanche dai Demonî, ha inventato una falsa dottrina, in cui non fu preceduto da alcuno degli uomini dei primi tempi, e cui non ha sostenuta prima di lui alcuno degli antichi, nonostante la divisione delle loro professioni religiose e la varietà dei loro

(1) Contro la dottrina dualistica che afferma invece la coesistenza di due principî.

(2) E cioè al rigoroso *tawḥīd*, una delle basi della dottrina di al-Qāsim, che ne ha preso la formulazione e la dimostrazione da quella mu'tazilita. Cfr. il mio scritto: *Gli scrittori zaydili e l'esegesi coranica mu'tazilita*, Roma, Tipografia del Senato, 1925.

(3) al-Qāsim allude qui alla propria discendenza 'alida.

(4) I Manichei.

(5) نعق, sospinti cioè come un gregge.

sistemi. Egli pretende che tutte le cose siano [in origine] due cose - mentre con ogni evidenza si percepisce il contrario di quanto egli sostiene -, e che non esista differenza tra la luce e la tenebra, che egli menziona, senza che tutte le cose vengano a differenziarsi fra di loro [appunto] per alcunchè di simile ad essa [1]; senonchè la differenza fra le cose è più evidente, mentre essa è per la luce e la tenebra più essenziale che non per le cose. [Questo egli afferma] in ispregio dell'intelligenza dei fanciulli [stessi], e facendo le viste d'ignorare quello che non ignorano neppure gli animali. Quindi egli afferma arbitrariamente ed inventa, seguendo la sua opinione [2], che tutte le cose sono una mescolanza di luce e di tenebra, ma che nel tempo passato [3] non vi fu alcuna mescolanza di esse: sciocca dottrina, vaneggiamento, follia nella stoltezza e delirio. Stabilisce quindi tra di esse due la simiglianza dell'equivalenza, e afferma per esse due il giudizio di parità in due stati che, secondo lui, le uniscono insieme, e in due azioni in cui esse si equivalgono [4]; e dice: « dapprima non erano mescolate », e poi dice: « in ultimo furono mescolate », e secondo lui i due stati [in cui la luce e la tenebra si trovano], nella mescolanza cioè e nel suo contrario, e la loro comunanza nel far [rispettivamente] il bene ed il male uniscono insieme la luce e la tenebra.

(1) Sostiene cioè che le differenze che passano tra le varie cose sono da attribuirsi alla diversa proporzione di luce e di tenebra che entra nella composizione di esse.

(2) قال تحكما وافترى زعما: si potrebbero anche considerare il تحكما e il زعما come oggetti rispettivamente di قال e افترى, ma sembra interpretazione meno probabile.

(3) Prima della cosmogonia.

(4) Cioè afferma che la luce e la tenebra sono due principi eterni, simili, equivalenti, prima non mescolati, poi mescolati (e questi sono i due stati che le uniscono sotto lo stesso carattere), e che sono origine rispettivamente del bene e del male (e queste sono le loro azioni in cui si equivalgono).

Ora che la luce e la tenebra siano esse i due principî non lo dimostra alcuna prova chiara, per la quale essi principî possano risultare stabiliti, oltre al giudizio arbitrario dei ciechi in questa loro pretensione e la loro ostinazione in essa a causa del velo [che annebbia la loro intelligenza] (1).

Che cosa penserebbero della loro dottrina, se un negatore della loro teoria facesse loro un' obbiezione e dicesse: « Ma anche la luce e la tenebra sono due mescolanze, e dietro ad esse vi sono [per ognuna] due principî » ? Che forse in questa questione esiste qualche argomento in loro favore, che non sia egualmente in favore di chi li contraddice?

Se [per supplire a questa mancanza di prove] essi dicono: « La prova di questo consiste nell'utilità della luce » [si risponde]: Ma quante volte la luce ci è di danno nella maggior parte delle cose esistenti, e quella utilità che si trae da una piccola cosa, che non sia luce, è piu giovevole di quella che si ottiene dalla maggior quantità di luce! Certamente un solo dattero (2) è più utile nell'asciolvere (3) per chi lo mangia di tutte le luci (4) nel giorno chiaro. Se poi è vero che l'azione di colui che guida al male è un danno, ed essa, secondo la loro teoria, viene così ad essere il male, ecco che la luce è certamente quella che meglio guida agli scopi cercati dai cattivi, e quella che meglio rivela loro i segreti reconditi che vogliono cono-

(1) Come è noto, in Ibn Ḥazm, الفصل في الملل (edizione cairina, 1317, I, 34-48), si trova una confutazione del Manicheismo. È notevole che gli argomenti principali ivi usati sono analoghi a quelli del nostro *Radd*. Confronta anche as-Šahrastānī, الملل والنحل, edizione in margine alla cairina citata, II, 91 sgg.

(2) E cioè una piccola cosa.

(3) Ho tradotto الغداء con *asciolvere* per lasciare nell'italiano l'idea di giorno che è nell'arabo, e su cui si fonda la dimostrazione; un dattero di giorno è più utile di tutte le lampade, le quali quando vi è la luce del giorno sono inutili.

(4) Le lampade che servono invece a sera.

scere, e che loro mostra la luce. Per causa pertanto della luce (1) sono grandi nel fare il danno i loro mali (2). Se poi [analogamente] la prova addotta da questi ciechi ed empî per dimostrare la loro asserzione, che la tenebra è un principio, consiste nel danno che la tenebra arreca [in realtà] in alcune sue condizioni (3), quante volte [invece] la tenebra con i suoi veli ha impedito molti mali, e così, a causa dell' impedimento opposto dalla tenebra con i suoi velami, i malvagi non hanno potuto trovare il modo di consumare i loro delitti! In tal guisa noi non vediamo chiaramente la loro luce esente dai danni, nè la loro tenebra in ogni condizione causa di danno (4); a meno che la loro luce non sia, secondo loro, differente dalla luce intelligibile, ed essi procedano così ad affermare, dopo due, più principî, e pronunzino su di una cosa assente che non si vede (5) un giudizio che non può essere ritenuto sicuro nè messo in dubbio, e per il quale appare chiaro in loro l'impotenza della loro cecità, e per il quale viene ad essere ben evidente la stoltezza nella quale li ha avviliti il loro errore.

Quindi si dice loro anche: Diteci della luce del sole e di quel che di essa viene a toccare per contatto, appena sorge il sole, la vista di chi guarda. Non è forse ciò utile di per se stesso e al mo-

(1) Che dà loro la possibilità di fare il male.

(2) I mali prodotti dai cattivi. Ha così dimostrato che l'utilità della luce non può essere addotta come argomento per asserire la sua qualità di principio.

(3) Ma non sempre, come credono i Manichei.

(4) Si confronti il noto verso di al-Mutanabbī (edizione Dieterici, p. 661):

وكم لظلام الليل عندك من يد   تخبر ان المانوية تكذب .

Si confronti anche la nota 2 della pagina 73 del libro di A. Cour, *Un poète arabe d'Andalousie, Ibn Zaidoun*... Costantina, 1920, in cui è stranamente frainteso il vero senso di questo verso.

(5) Cioè questa nuova luce diversa dalla intelligibile.

mento che avviene il contatto? Se essi rispondono: « Certamente, ed ogni volta che questa luce brilla, poichè essa brilla e sorge, e così illumina; e così avviene per ogni luce, sia piccola o sia grande », si risponde: Ma come avviene allora che questa luce abbacina la vista di chi guarda, ed arreca ad essa fastidio, e come avviene che alcuni animali non vedono con la luce del sole e con il suo brillare? Se dicono: « La causa di ciò sta nel fatto che la luce, quando appare a chi guarda, uomo o altro essere animale che vegga con la luce del sole, respinge con il suo apparire la parte di tenebra contenuta nelle pupille verso colui che guarda, in modo che egli non vede con la luce [in quel momento], e non può guardarla »; si risponde: Ma la tenebra, secondo la vostra dottrina, occulta; e come, nonostante la sua presenza in colui che guarda, questi può vedere? Infatti tu vedi che la vista, quando è apparsa la luce, scorge le cose e distingue la tenebra e il chiarore; e se la tenebra fosse ad essa di velo, essa non scorgerebbe quello che voi vedete che essa scorge. Se poi dicono: « Il calore è quello che produce questo effetto sulla vista, poichè la luce ha per sua proprietà il portare il calore in quel luogo di dimora ove esso si trova », si risponde: Ma il calore, o signori, secondo la vostra dottrina, ha per sua proprietà il bruciare; eppure tu vedi che colui che guarda prolunga il suo sguardo verso il sorgere del sole, e l'apparire di questo non brucia il suo occhio. Inoltre voi pretendete che il calore sia più essenziale nella tenebra [1], e in essa più evidente nella sua sostanza e nella sua essenza: ma ecco che colui che guarda può prolungare il suo sguardo verso di essa [tenebra], senza che essa lo abbacini e bruci la sua vista [2].

(1) Il calore bruciante è nella dottrina manichea una delle cosiddette dimore, o attributi, o membra (اعضاء) o generi (اجناس) della tenebra.

(2) Come dovrebbe accadere se causa dell'abbacinamento fosse il calore, il quale è nella tenebra, secondo i Manichei, più forte che nella luce.

Quale prova dunque dimostra meglio il loro vaneggiamento, ed è argomento più chiaro per rivelare la sciocchezza del loro sistema di questa, per colui che ha gusto per la scienza e percepisce le distinzioni tra le varietà delle cose?

Ma con un altro argomento, o signori, e comprendetelo, si prova una verità diversa da quella che voi immaginate. Colui che è gravemente affetto dall'oftalmia prova nella tenebra sollievo e tregua, ma egli trova nella luce, appena essa si avvicina a lui, uno spiacevole danno; e quindi noi non vediamo [in questo caso] la tenebra se non far bene, e la luce se non far molto male.

Questo appare poi chiaramente per un altro modo, che dimostra il contrario di quello che essi affermano circa il bene ed il male [1]; ed è che si dica loro circa l'acqua, una volta che essi pretendono che sia una mescolanza di luce e tenebra: Come avviene che la poca quantità di essa giova, e la grande è dannosa? Se rispondono: « Per causa che [2] la mescolanza è piccola [in un caso], e grande [nell'altro] », si oppone: Ma come avviene allora che la grande quantità della luce contenuta nell'acqua in un grande [3] mare non impedisce il danno della grande quantità di tenebra [che insieme con la grande quantità di luce costituisce la composizione dei mari], così come la poca utilità [nelle piccole quantità di acqua] impedisce il poco danno [e così la poca acqua giova]? Ovvero credete che la poca quantità di luce [che è nella piccola quantità di acqua, la quale giova] sia più potente della molta quantità di essa [che è nei grandi mari che fanno danno]? Ma questa è una affermazione impossibile di per se stessa, che cioè la piccola

(1) Come ha detto sopra, i Manichei adducono come prova che la luce e la tenebra sono i due principî, il loro essere rispettivamente origine del bene e del male.

(2) Si legga nel testo con i manoscritti *B* e *D* من قبل ان .

(3) Dovrà leggersi كبير, nonostante la concorde lezione dei manoscritti?

quantità di una cosa sia più potente della grande quantità di essa, sia essa o no datrice di luce.

Un altro argomento che milita contro di loro è anche che si dica loro: Diteci, o signori, della luce, come avviene che essa fugge dal calore, quando esso la brucia, verso il freddo e l'ombra, e fugge dal freddo, quando esso le arreca fastidio, verso l'ardore e il fuoco; eppure questi due [contrarî, il calore e il freddo, da cui fugge la luce e verso cui rispettivamente si rifugia] sono ambedue, secondo la vostra dottrina [(1)], tenebra che arreca danno; ed in essi non può alcuno trovare utilità nè gioia [e invece sta di fatto che la luce nei due casi ricorre rispettivamente ad ambedue per trarne giovamento]. Inoltre [ed è altra argomentazione] non potrà essere a meno, secondo la vostra stessa dottrina [che ammette i due soli principî], che essi due [il calore o il freddo, o l'uno o l'altro secondo il caso] siano della stessa sostanza della luce in modo che le giovino [ed allora è assurdo che la luce ne fugga in uno dei due casi], ovvero della sostanza del suo contrario [la tenebra] e le arrechino danno [ed allora è assurdo che essa vi si rifugi nell'altro dei due casi]. Se rispondete: « La luce trae giovamento dalla mescolanza di luce che in essi due [il caldo e il freddo quando rispettivamente vi si rifugia], si trova », vi si oppone: Ma allora [una volta che è ammesso che nel caldo e nel freddo vi è parte di luce] verso quale dei due la luce fugge e corre [considerato che ambedue hanno una parte di giovamento che resta anche quando la luce ne fugge]? Se
v rispondono: « Verso quello che ha in sè più luce e nella sua mescolanza una minore porzione di mali », si oppone: Se colla sua fuga la luce è passata dal male al bene [e questa era la sua intenzione], ecco che invece il male di ambedue [del caldo e

(1) In quanto sono fra le cinque dimore, o attributi, o membra, o generi della tenebra (vedi sopra pag. 8, nota 1).

del freddo] la ha raggiunta nel luogo ove essi hanno rispettivamente sede [(1)].

Quindi si dice loro: È forse la tenebra contraria alla luce? Se rispondono che sì, si continua: Ma secondo un rapporto di contrarietà analogo a quello che generalmente s' intende? E se dicono ancora di sì, si oppone: Il contrario non si unisce mai con il contrario senza che lo distrugga, o sia per esso, nell'atto dell'unione, causa d' alterazione. Quindi la relazione di contrarietà tra due cose non può verificarsi, se non ad una condizione, che cioè, dopo che sia stabilito che due cose sono contrarie, non possano essere unite, senza che venga annullata l'essenza delle loro rispettive sostanze, e senza che siano alterati, in seguito alla loro unione, i loro caratteri conosciuti; così come il ghiaccio ed il fuoco vengono annullati nelle loro sostanze, quando lottano fra di loro, e come due colori o due sapori si alterano, quando sono mescolati. Ora come è possibile [affermare] l'unione per quelle due sostanze, che essi affermano essere i due principî, e come è possibile che da essi derivi, dopo la mescolanza, danno o giovamento, quando essi non sono che o due elementi fra loro ripugnanti, ovvero una mescolanza tale da dover essi riuscire [per sua causa] ambedue mutati, così come si mutano tutte le cose mescolate all'atto della loro mescolanza in un unico effetto, cui da esse ognuno, colla percezione di tutti i suoi sensi o di alcuni di essi è in grado di sentire [(2)]? E non come afferma Mānī, che sfida la perce-

(1) Cioè nel caso, per esempio, in cui la luce fugge dal freddo al caldo, essa è raggiunta tanto dal male che è nel freddo e da cui fugge, quanto da quello che è nel caldo, verso cui si rifugia, e che a confessione dei Manichei, secondo quest'ultima difesa contro l'obbiezione, contiene insieme male e bene; la luce quindi, secondo queste conseguenze tratte dalle argomentazioni stesse dei Manichei, sarebbe sempre raggiunta dal male, anche quando essa vuole fuggirne; il che è contrario alle premesse dei Manichei stessi. Mi sembra che si possa così dare una spiegazione a questo difficile passo.

(2) Dice cioè: Non è possibile che vi sia stata mescolanza di luce e di tenebra che sono contrari, poichè o si sarebbero annullate a vicenda, ovvero dalla

zione del suo senso (1), che va contro alla sua sicura scienza (2), colui che vaneggia nella sua dottrina, lo sciocco in questo suo folleggiare!

Quest'altro argomento ancora confuta la loro dottrina, ed è che si dica loro: Diteci circa il fenomeno del riso e del pianto. Se essi affermano che ambedue derivano dalla tenebra, non è possibile che, essendo essi due contrarî, derivino da una cosa sola, che non è contraria [ad un'altra]. Analogamente, se dicono dalla luce, non è possibile che derivino da essa che è unica, e non ha in sè la relazione di contrarietà. E tale ragionamento si può estendere per la fame e per la sazietà, per la pazienza e l'impazienza, per la gioia e per la tristezza, per il valore e la codardia. Tutte queste azioni inoltre, sia la loro parte fondamentale che la derivata (3), vengono ad essere, secondo loro, un male biasimato e in ogni condizione aborrito e vituperato (4); poichè ride e piange, è soddisfatto in questo mondo e si lamenta, ha fame ed è sazio, è paziente ed è impaziente, si allegra ed è triste, è audace ed è codardo, un soggetto le cui azioni [qui sopra descritte e che sono evidentemente contrarie] sono, secondo gli stessi Manichei, in alcuni casi [ora l'una ora l'altra] un male (5). E questa sia

loro mescolanza sarebbe nato un unico nuovo effetto (come il nuovo colore dalla mescolanza di due colori), e non il bene ed il male, da attribuirsi rispettivamente ai due elementi della mescolanza. La teoria di Ibn al-Muqaffa' è invece tutta fondata su tale origine del bene e del male, ed è quindi assurda.

(1) المكابر لدرك حسّه, cioè non tiene alcun conto di esso, afferma la sua teoria ad onta di esso, il quale nella vita quotidiana percepisce continui esempi di questa verità.

(2) Nel testo (p. 7, l. 14) va letto naturalmente يقين in luogo di يفتن.

(3) È il فرعه واصله così usato, e così difficile a tradurre in molti casi.

(4) Il che è assurdo ed equivale a dichiarare che derivano tutte dalla tenebra, pure essendo contrarie.

(5) Intenderei il ragionamento di al-Qāsim così: tutte queste azioni sono contrarie una all'altra; ma siccome da ognuna delle due contrarie

sufficiente valutazione di essi per chi rende il dovuto omaggio alla verità.

Questo è il fondamento della dottrina di Mānī, l'impuro, l'immondo, dottrina in cui egli non fu preceduto neanche dalla parola del Demonio, e con nulla di simile alla quale nessuno ha insolentito contro Dio; ed egli con il professarla non ha mancato di raggiungere gli estremi dell'errore (1). E nella professione di tale sua dottrina, e di quei principî di essa che noi abbiamo esposto, Mānī, che Dio lo maledica e aumenti per lui ardore all'ardore del suo fuoco, venne a morire.

Quindi successe dopo Mānī, padre della perturbazione della mente e di tutte le perdizioni, un malvagio successore, scelto dal Demonio come capo degli errori lasciati e tramandati da Mānī, il quale si chiama Ibn al-Muqaffa', che su di lui sia in ogni occasione (2) la maledizione di Dio. Egli ereditò da Mānī la sua porzione nell'infedeltà, ed in questa ottenne da suo padre Mānī il suo retaggio, ed annodò sul suo collo i lacci degli errori di lui, e ribadì su di sè i collari delle sue perdizioni; accrebbe poi per sua parte l'errore ed inventò le sue menzogne contro Dio e i suoi Inviati, e compose un libro

(come, per esempio, tanto dal riso quanto dal pianto) può derivare un danno (che secondo la teoria manichea indica l'origine della tenebra), ne consegue l'assurdo che due cose contrarie derivano dalla tenebra, che è una cosa sola senza contrario entro di sè, come ha già detto prima.

(1) La lettura غابات, che ho dato nel testo, è data dal manoscritto *C*; *A* e *B* non puntuano la seconda consonante; *D* dà غايات. Preferisco nella versione la lezione غايات, che rende possibile una più soddisfacente traduzione. Con la lezione غابات occorre rendere: « Non ha mancato di cadere nelle [più folte] selve dell'errore ».

(2) في كل مرأى ومسمع, letteralmente: « ogni volta o in ogni luogo e occasione che si vede e si sente ». L'espressione assai comune (cfr. هو منى بمرأى ومسمع = è presso di me) va tradotta in questo caso genericamente; cfr. Lane, sotto il vocabolo رأى.

oscuro a comprendersi, con il quale aggiudicò a se stesso la taccia di falsità e calunnia. Egli parlò [in esso] dei difetti degli Inviati, e inventò la menzogna contro il Signore dei Mondi con parole, per le quali si drizzano i capelli sulla testa, e per la bruttezza delle quali restano scosse le basi delle anime. Questo suo libro su tale argomento pervenne fino a noi, e così le menzogne in cui si è sbrigliato il suo vaneggiare; ci parve quindi giusto che ne facessimo una confutazione, dopo che abbiamo esposto una parte della dottrina di Mānī, poichè Mānī il cieco gli fu guida agli errori che egli professò. Quanto alla confutazione di Mānī, scriveremo per essa, se Dio vuole, un libro intiero.

Il maledetto Ibn al-Muqaffa' afferma per la sua cecità e la sua avventatezza che egli non vede esistere delle cose tutte se non una mescolanza promiscua; così sono, egli afferma, la luce e la tenebra [1], le quali, secondo lui, sono l'ignoranza e la sapienza. Ma conoscete, se Dio vuole, questa teoria fin dalla sua base, poichè noi l'abbiamo esposta per mostrare con essa l'ignoranza di lui. E in Dio cerchiamo aiuto per ogni occasione, in cui ci troviamo, nella parola e nell'azione.

Le parole con cui egli inizia il suo libro, tali che egli con esse confuta se stesso ed i suoi seguaci, son che egli dice: *In nome della luce clemente e misericordiosa.* Ora se la luce stessa ha creato il suo nome, essa [in origine] non ha nome; ma se essa non lo ha creato, chi lo ha creato? Se poi essi affermano per la luce un nome diverso, questo non può es-
٩ sere che una cosa creata [e quindi si ricade nel caso precedente]; se invece la luce è il suo stesso nome, i nomi dati ad essa da coloro che la nominano sono cose superflue. Ma le cose superflue, secondo loro sono per ogni oggetto quelle biasimate; ecco quindi che i nomi della luce vengono ad

(1) Cioè, accade dei primi principî, tra tutte le cose, quello che vediamo accadere delle cose, che si mescolano sempre insieme.

essere tutti mali vituperati. E forse può giungere a questa teoria se non ogni sciocco ed irretito nell'errore? Dice poi: *Clemente, misericordioso.* Ma verso chi, egli intende, verso sè stessa o verso l'altro principio biasimato? Se la luce, è, secondo lui, clemente, misericordiosa verso chi, secondo lui, è *ab aeterno* un male biasimato [1], certo che questa è la maggiore ignoranza e [comporta per la luce] il compiacimento per il principio vituperato [2]; se poi la luce è misericordiosa e clemente verso ciò che è [già] bene di per sè [3], questa è la più assurda delle assurdità e la più brutta delle contraddizioni.

Dice poi: *Dopo di questo* (Amma ba'du) *è altissima la luce, il re grande.* Ma quale altezza si può attribuire a chi si trova nel più profondo degli abissi, e a chi, secondo Ibn al-Muqaffa', è mescolato con ogni cosa vituperata, con fetori ripugnanti, con orina, con feci, e con ogni tenebra spaventevole e con lordure fluenti, ed è legato nelle basse regioni ed in esse ravvoltolato dalle onde dei cataclismi; a chi non può rendere odoroso alcun fetore di queste cose, nè può trasformarne alcuna brutta in bella, nè alcuna terrificante in piacevole, nè può fare dell'orina fluente sostanza secca [4]? E quale regno si può attribuire a chi non regna se non su se stesso solamente, e non può dare guida retta se non a se stesso, nè è libero dei legami di un nemico, nè ha potere di liberarsi da un male? E quale grandezza [5] si conviene a chi si oppone al suo elemento contrario con contatto [6], e chi non supera il suo ne-

(1) La tenebra.

(2) Letteralmente: «per quel di principio che è vituperato».

(3) احسان, quindi «causa di bene», «bene operare», termine tecnico in questa disputa. Vuol dire, se la luce è misericordiosa verso se stessa.

(4) Allude al noto episodio della cosmogonia manichea, cioè la caduta della luce nel regno della tenebra, e la sua prigionia in essa.

(5) Come si vede al-Qāsim confuta successivamente le parole «altissima», «re», «grande».

(6) Contrariamente a Dio.

mico con una vittoria che vinca il contatto di questo (1); a chi è stato suddiviso in membra dalla opposizione e dalla guerra è stato tagliato in pezzi (2), e per la sua bassezza è stato tratto dalla più eccelsa altezza nelle viscere della terra più bassa?

Quindi dice: *Cui conobbero i suoi amici per la sua grandezza, per la sua sapienza, per la sua luce* (3). Ma vorrei sapere se questi suoi amici sono, secondo lui, tenebra o luce. Se sono luce, ecco che essi sono sue parti (4); se sono tenebra, ma allora essi sono, secondo quanto egli stesso pretende, suoi nemici. Ecco allora che, secondo la sua stessa dottrina, la luce non ha più amico! Inoltre non vi è sicurezza che la luce non sia stata distrutta, dopo che ha cessato di essere nello stato in cui si trovava [nel suo regno], e dopo il passaggio, che per essa avvenne, dalla sede dei suoi amici a quella dei suoi nemici (5). O infelice Ibn al-Muqaffa', come è lontano dalla verità, in quale aberrazione di errore si è smarrito, e in quale tenebra di cecità si è avventurato! Or com-

(1) Sembra alludere alla disfatta del πρωτάνθρωπος. Vedi, per esempio, Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, Bruxelles, Lamertin 1908, p. 13 e segg.

(2) Credo che alluda alla sorte del πρωτάνθρωπος e dei suoi cinque figli dopo la sconfitta. Essi si offrono in pasto alla tenebra e sono dilaniati. Cfr. Cumont, l. c., nella nota precedente.

(3) Ibn al-Muqaffa' sembra alludere con queste parole al momento in cui la seconda triade, inviata dal Padre della Grandezza al soccorso del πρωτάνθρωπος, lo trova negli abissi della tenebra. Uno degli elementi della triade è appunto l'amico della luce, ܪܚܡܗ ܢܘܗܪܐ di Teodoro, حبيب الانوار del *Fihrist*. Cfr. Cumont, l. c., pp. 20-24.

(4) Sono cioè luce, e non suoi amici.

(5) Cioè dice al-Qāsim: anzitutto non è possibile, partendo dalle premesse di Ibn al-Muqaffa', che la luce abbia amici che abbian potuto conoscerla, come afferma il passo citato del libro di Ibn al-Muqaffa' stesso; e non è poi credibile che la luce, caduta nel regno della tenebra, non sia perita, con il perire necessario di sue qualità essenziali, quali l'altezza e l'elevazione, come dirà dopo.

prendete, o voi che ascoltate, la stranezza dei suoi racconti, e considerate dalle sue parole stesse le riprovevoli sue fantasie, quando egli pretende che per la grandezza della sua luce e per la sapienza di essa, per tutte queste falsità da lui inventate, gli amici di essa la riconoscevano [dopo la caduta], come se ammettesse che essi [prima] la ignoravano! Egli così, con questa affermazione circa le condizioni della luce, viene di necessità ad affermare per essa la cecità dell'ignoranza (1), e [quindi] il male. Poi attribuisce la grandezza a una cosa [già] grande, e afferma la sapienza per una cosa [già] sapiente, e annette [con il genitivo *nūrihi*] la luce ad una cosa che [già] dà luce; or non potrà essere a meno che tutte queste qualità [la grandezza, la sapienza e la luce attribuite alla luce] siano una parte piccola di un [totale] grande, e che il molto di esse sia migliore del poco, e che esse quindi, quando siano in poca quantità, si trovino in difetto di fronte alla grande quantità, ed alla sua superiorità. Ma il difetto, secondo Ibn al-Muqaffa' stesso, è uno di quelli che egli chiama mali; d'altra parte però egli afferma che il male non può giammai trovarsi nella luce. Ascoltate dunque la sua contraddizione e la falsità dei suoi argomenti, che si annullano a vicenda (2); poichè in un solo argomento che abbiamo riportato, e in una piccolissima parte della sua dottrina che abbiamo confutato vi è bastante quantità di luce (3) e rimedio che guarisce dall'errore per chi abbia retto giudizio e consideri, e ricordi. Se poi egli sostenga [per sfuggire alla precedente obbiezione] che la grandezza della luce, la sua luce e la sua sapienza sono la luce stessa, ecco che [come conseguenza ed estensione di questo principio] l'al-

(1) Poichè, se gli amici della luce, cioè parti di essa, la riconobbero, vuol dire che potevano non conoscerla: avevano quindi in sè l'ignoranza, che è propria invece della tenebra.

(2) حجج التداحض.

(3) E luce nel senso comune, non nel manicheo.

tezza e l'elevazione della luce (1) vengono meno da essa con il venir meno di essa da esse, una volta che [anche] esse [analogamente alle altre qualità, alla grandezza, alla luce, e alla sapienza] sono essa stessa. A meno che essi vogliano sostenere che non esiste sulla terra la grandezza della luce, e nulla esista della sua sapienza nella sede di questo mondo; ma ciò comporterebbe l'abbandono di tutta la loro dottrina [essendo la cosmogonia manichea fondata appunto sulla caduta della luce], e il discostarsi dai principî ben noti di essa e dalla sua base (2).

Quindi dice: *La cui grandezza ha costretto i suoi nemici che la ignorano, e coloro che son ciechi per essa a magnificarla, così come il cieco, nonostante la piccolezza della parte che ha nel* [godimento del] *giorno non può fare a meno di chiamarlo giorno splendente.* Ora la sua ignoranza della differenza che passa nel linguaggio tra le due parole *al-'āmīn* e *al-'amīn* lo ha fatto cadere in quella ignoranza in cui è caduto circa le interpretazioni del Corano. *Al-'āmī* è quello che si riferisce agli anni temporali (3), e *al-'amī* indica invece un cieco. E come mai egli misero, nonostante la sua ignoranza di ciò e di altre simili

(1) Cioè due altre qualità essenziali di essa. Si confronti, per esempio, as-Šahrastānī, الملل والنحل, ediz. cit., vol. II, 83, وكذلك جميع اجزاء النور ابدا في الصعود والارتفاع واجزاء الظلمة ابدا في النزول والتسفل, e Ibn Ḥazm الفصل في الملل, ediz. cit., vol. I, pag. 40 segg.

(2) al-Qāsim vuol dire che se fosse vero che le qualità della luce sono la luce stessa, la luce stessa sarebbe tutta perita, quando colla sua caduta in basso le qualità di altezza e di elevazione vennero necessariamente a perire; a meno che i Manichei vogliano negare che nel mondo esista, in seguito alla caduta, una parte di luce.

(3) È cioè la *nisbah* di عام; qui al-Qāsim sembra rimproverare ad Ibn al Muqaffa' un errore di lingua in cui egli sarebbe caduto scrivendo العاميين per العميين e da esso deduce l'impossibilità per lui di confutare il Corano, che non può essere compreso se non da chi possegga la conoscenza perfetta dell'arabo.

cose (1), si fa innanzi a blaterare contro la rivelazione del Libro di Dio e la sua discesa (2), rivelazione che Egli ha fatto scendere sui suoi Inviati? Gloria a Dio, dove conduce la cecità coloro che ne sono affetti! Egli ha affermato essere la grandezza una parte della sua luce, e l'ha fatta un membro di essa; le ha attribuito poi una azione, colla quale essa ha fatto cessare l'ignoranza dal nemico della luce, e con la quale, egli pretende, essa ha tolto la cecità ai ciechi. Ma i ciechi non sono, secondo lui stesso, se non la tenebra dei Manichei, e a
noi, anche se essi mettono grandi sforzi [per dimostrare ciò], 11
non è possibile di scorgere nei ciechi la grandezza, di cui parlano i Manichei (3); altrimenti ecco che tu avresti fatto tornare la tenebra in bene e avresti apportata nell'ignoranza e nella cecità un cambiamento, mentre egli stesso pretende nella sua dottrina che non può esservi mutamento nei suoi principî (4). Il cieco (5) poi non disconosce in alcun modo il giorno, nè lo tiene in poco conto per disprezzo (6), nè a lui si oppone per questo ignoranza, nè egli ha mai avuto un cambiamento nella sua condizione; invece i nemici della sua luce sono, secondo lui, nell'ignoranza di essa e sono in errore e

(1) E cioè degli elementi della lingua.

(2) Questa frase, come altre del nostro testo, conferma l'ipotesi che il libro confutato da al-Qāsim sia appunto l'imitazione e insieme confutazione del Corano, di cui è traccia nella tradizione letteraria. Vedi, su questo punto, la prefazione.

(3) Nella frase del libro di Ibn al-Muqaffa', che al-Qāsim sta confutando; e ciò poichè non lo consentirebbe la contraddizione, una volta stabiliti i principî dei Manichei, secondo i quali nei ciechi, cioè nella tenebra, non vi può esser grandezza.

(4) E cioè nella luce e nella tenebra.

(5) al-Qāsim, dopo aver dimostrato l'assurdità del ragionamento di Ibn al-Muqaffa', mostra anche che il paragone da lui adoperato è improprio.

(6) Come apparrebbe dalle parole di Ibn al-Muqaffa', specialmente ove dice: « Non può fare a meno » ecc.

fanno aberrare dalla sua dottrina circa la luce. E allora [considerate queste differenze fra il cieco ed il nemico della luce], come è possibile l'assomigliare che Ibn al-Muqaffa' fa tra i nemici della luce ed il cieco? Certo che questo è sordità e cecità di Ibn al-Muqaffa' [e non di questi ciechi]!

Quindi dice: *E sia lodata e santificata la luce, la quale,* egli pretende, *chi ignora non può conoscere altra cosa al di fuori di essa; e chi dubita su di essa non può, dopo di essa, avere scienza sicura di alcun' altra cosa* (1). Ora udite le cose strabilianti che si trovano in questo discorso, e le puerilità che in esso hanno preso il sopravvento su di lui! Egli dice: *Lodata.* Ma chi è, misero lui, che loda la luce, una volta che esistono solamente la luce e il suo nemico, che [certamente] non la loderà? Se la luce poi loda se stessa, ecco che un genere loda il suo stesso genere [e cioè una cosa loda se stessa]: ma ciò non può costituire per esso una lode, e quindi la luce non è atta a ricevere questi epiteti di lodato o non lodato. Se poi la luce è lodata da una delle sue parti [e non da tutta se stessa], ecco che la parte loda se stessa e insieme un altro elemento simile fra i suoi pari; e, o signori, [in questo secondo caso, in cui la parte lodi un' altra parte] spetta in eguale misura, a favore di questa parte e a carico delle altre parti ad essa eguali, quel tanto di lode che spetta a queste e a carico di essa (2); e allora la luce è lodante e lodata, magnificante e magnificata, e non spetta ad essa, da chi la loda, se non quella lode che essa a sua volta gli deve egualmente, nè, da chi la magnifica, se non quell' elogio che incombe ad essa [a sua volta] di tribuire a lui. E tutto questo (3)

(1) Nel testo i verbi sono al perfetto: « chi l'ha ignorata... non ha potuto conoscere...», ecc.

(2) Cioè incombe a tutte le altre parti di rendere a questa parte tanta lode quanta essa ne ha già data ad esse.

(3) Queste conseguenze assurde che si traggono dalle premesse di Ibn al-Muqaffa'.

è certamente una strabiliante meraviglia, è un discorso contraddittorio, e una smentita [alle dottrine di Ibn al-Muqaffa'].

Dice poi: *Santificata.* Ma *muqaddas* è una forma *mufa''al,* e il suo significato è *mubarrak* [benedetta]. Ma chi la benedirà, una volta che la luce, secondo Ibn al-Muqaffa', benedice e non è benedetta, e una volta che non coesiste con essa se non il suo nemico, al di fuori del male del quale non esiste altro male? [Se rispondono] ma essa stessa la benedice [la luce, e cioè si benedice da sè], allora ecco che essa non ha più benedizioni (1) [e quindi è assurdo l' epiteto *muqaddas*, datole da Ibn al-Muqaffa'].

Gloria a Dio, come è turpe il loro errore e come è manifesta la loro ignoranza e cecità! Se qualcuno di loro poi dica: « Ma queste espressioni le usate anche voialtri, e milita contro di voi in favore degli avversari l' argomentazione che voi avete addotto contro di essi », noi rispondiamo: Quanto a *musabbaḥ*, noi, sì, lo diciamo, ma *muqaddas* tu lo dici, ma noi non lo diciamo nel senso in cui [tu usandolo] sei empio (2); ma lo diciamo alcune volte per la luce che tu menzioni, ١٢
poichè Dio, benedetto ed altissimo, l' ha benedetta e l' ha creata con quel tanto di benedizione che essa ha in sè, in modo che essa, per la potenza di Dio, giova in alcune sue condizioni, e con ciò indica la benedizione che ha in sè, e la beneficenza dell' autore della sua creazione. Ma per Dio noi

(1) E questo perchè è assurdo che una cosa benedica se stessa. È la stessa argomentazione fatta prima per la parola « lodata ». Non sono però intieramente sicuro della versione, e non escludo che vi sia una corruzione nel testo.

(2) Infatti *musabbaḥ* può esser detto per Dio dai Musulmani, che negano il dualismo, e distinguono un creatore dalle sue creature; non così *mubarrak* e *muqaddas*, che implicherebbero nella creatura una facoltà di santificare il creatore; *musabbaḥ* può essere usato dai Musulmani per la luce, ma non nel senso dei Manichei, ma in quanto la luce è una creatura. Per من طريق ما vedi il testo arabo, pag. 50, lin. 17.

diciamo [non *muqaddas*, ma] il Re, il Santo [*al-quddūs*], come Egli stesso dice [nel Corano], poichè ogni cosa ha ottenuta tutta quella santità di benedizione che ha ottenuto, appunto per mezzo della santificazione di Dio. Quanto a *musabbaḥ*, sì, alcune volte diciamo questa parola di ogni soggetto che al di fuori di Dio è stato creato, sia tenebra o sia luce, quando la troviamo e la pensiamo [adatta] per esso. Ma quelle sue deliranti sciocchezze, quelle sue contradizioni [1], noi, no, non le diciamo, lode a Dio, chè sono di quelle cose la cui accettazione non è pensata [possibile] dalla mente [umana] [2]. Circa le sue parole: *chi la ignora non sa altra cosa al di fuori di essa*, orsù conoscete in esse il suo delirio e il suo vaneggiamento. Per la vita di suo padre [Mānī] e per la vita del suo seduttore [Mānī], certamente v'ha chi non sa nulla della sua luce e non immagina le condizioni di essa, ma conosce [invece] la medicina e le arti, e quelle mercanzie, fra le quali gli uomini sogliono far distinzione [3]; Ibn al-Muqaffa' conosce ciò sicuramente, di sua propria scienza, e in ogni occasione [4] vede di questo fatto una chiara manifestazione [5]. Voi vedete

(1) Cioè queste parole, come *muqaddas*, usate fuori di luogo; non so rendere il تنكّث che è sicuro per la concorde lezione dei codici, e per la rima.

(2) Confronta nell'apparato le diverse lezioni.

(3) Letteralmente: « e le specie di ciò delle merci in cui gli uomini fanno distinzione »; vuol dire in generale le varie specie delle mercanzie.

(4) بكل مرأى ومسمع, che in questo caso mi sembra vada tradotto così.

(5) Si attenderebbe qui un passato, riferendosi al-Qāsim alla esperienza personale fatta da Ibn al-Muqaffa', morto circa un secolo prima di lui. Anche in tutto il passo che segue, e che si riferisce egualmente a tale esperienza di Ibn al-Muqaffa', l'arabo ci dà il presente, ove attenderemmo il passato. Nella versione ho usato liberamente il passato in luogo del presente, ove mi è parso opportuno. Il periodo non è chiarissimo: è però evidente che al-Qāsim vuol dire che Ibn al-Muqaffa' ha chiamati molti medici in vita sua per esser curato, ed è stato sempre

che Ibn al-Muqaffa' avrà chiesto [1] di essere curato da tanti medici e voi vedete che tanta gente comune [2] gli avrà arrecato un giovamento o un danno; e ciò essendo Ibn al-Muqaffa' [3] perfettamente convinto che il suo medico non l'avrebbe mai potuto guarire, e che chi lo curava non avrebbe mai potuto avere buon risultato in lui se non con una scienza sicura [della medicina, ma non della luce] [4]. Analogamente chi apportava ad Ibn al-Muqaffa' un danno, sapeva sicuramente che esso non era un giovamento per lui, e viceversa chi gli arrecava un giovamento, sapeva sicuramente che esso non era un danno per lui [pur senza saper nulla della luce]. Tale argomento per la sua confutazione in ciò che egli sostiene è saldo e reale, frequente ad avverarsi fra la gente, e sperimentato in ogni momento: coloro che esercitano la medicina e le arti non hanno alcun dubbio circa la loro scienza sicura [della

sicuro che il medico lo avrebbe potuto curar bene solamente con la conoscenza della medicina, e non con la conoscenza della luce, che gli sarebbe stata invece inutile. Egualmente chi voleva far bene o male ad Ibn al-Muqaffa' sapeva sicuramente come agire, per ottener l'effetto, anche ignorando la luce.

(1) Rendo con questa forma il carattere di supposizione che mi sembra inerire nell'arabo طلب; e così appresso il « avrà arrecato » corrisponde al اوصل dell'arabo; il يرون del testo va letto meglio ترون. Ho ridotto poi la frase da interrogativa a positiva (*tanti* medici, invece di *quanti* medici) per maggior chiarezza.

(2) L'espressione من العوام vuol sicuramente far rilevare che tale gente non poteva avere alcuna nozione della luce di Ibn al-Muqaffa'.

(3) In questo inciso introdotto da يوقن si fa parola solamente delle relazioni tra Ibn al-Muqaffa' e il suo medico; mentre delle relazioni tra lui e la gente che gli arreca danno e giovamento non si parla che nel periodo seguente, che comincia nella versione con « Analogamente ».

(4) Quindi Ibn al-Muqaffa' stesso nella vita pratica dimostrava di esser convinto che si può conoscere la medicina, senza conoscere la luce, una volta che si valeva dei medici, che non sapevano nulla della sua luce. Le parole يوقن e lo يقين richiamano il يستيقن del testo di Ibn al-Muqaffa'.

medicina e delle arti, mentre non sanno nulla della luce], ed egualmente nessun dubbio ha il popolo comune nelle azioni di danno o di giovamento che a vicenda si scambiano [e sono sicuri di distinguerle per giungere alla loro intenzione], mentre non hanno alcuna sicurezza affatto di quello che Ibn al-Muqaffa' dice circa la luce; anzi credono che l'ignoranza stia appunto in tutto quello che egli crede circa le condizioni della luce. Inoltre Ibn al-Muqaffa' sa di scienza sicura che la gente non attribuisce al suo abbominio [1] nè azione nè persona [2].

Ora che cosa v'ha di più aberrante di ciò, o quale errore ha minor numero di eguali di questo, che è entrato in chi lo professa per una simile via di ignoranza in esso contenuta [3]? Noi ci rifugiamo in Dio dalla vergogna delle aberrazioni [di Ibn al-Muqaffa'], e in Lui cerchiamo protezione contro l'in-
١٣ ganno della seduzione delle futilità [delle sue teorie]. E lode a Dio Signore dei mondi, e conceda Dio i suoi favori a Maometto e alla sua famiglia e li salvi.

Quanto alla parte del contenuto del suo libro che viene [immediatamente] dopo questa, noi non ci siamo dilungati a ribatterla a causa della manchevolezza che Ibn al-Muqaffa' in essa dimostra. Poscia egli dice (e fanciulleggia in alcuni suoi discorsi e rende così lecito quel giudizio che egli stesso ha pronunziato contro di sè [4]; e chi sa vedere vedrà) e pretende che tra le cose ve ne ha di lodate, e ve ne ha di biasimate;

(1) Nel testo شيطان, per indicare la luce.

(2) È quindi assurdo che la luce faccia le azioni enumerate da Ibn al-Muqaffa' nel testo citato, e possa ricevere gli epiteti che le sono in esso attribuiti.

(3) La versione è assai letterale; il senso è che non si può immaginare nulla di più stupido di questo errore che si è insinuato in chi lo professa nonostante le insipienze che contiene.

(4) Giustifica quel giudizio sfavorevole che egli stesso, con le sue pazze dottrine, ha fatto sì che sia pronunciato contro di lui.

e dice « tra esse » e non dice « tutte » [1], e così gli sfugge [2] il difetto e il vantaggio [nelle cose e quindi nella luce e nella tenebra: e cioè il difetto per la parte, il vantaggio per il tutto]. Se ora in ogni cosa che ha parte e tutto, il tutto ha sicuramente superiorità sulla parte, e se egli afferma la gradazione di pregio entro la luce [come conseguenza dell'affermazione dell'esistenza della parte], viene di conseguenza ad affermare il vantaggio di alcune parti della luce su altre. E se la luce è superante e superata, ecco che la luce viene ad essere, dopo un solo principio [3], più principî [4], poichè il superante e il superato sono due, e il vantaggio e il difetto di essi due sono due cose distinte, e il superante è migliore di condizione e il superato è più vile in bassezza. Ogni coppia di due delle parti della luce è pertanto migliore di una sola parte, e ogni membro [isolato] delle sue membra [5], nella sua qualità di essere un solo membro, è nella condizione di essere peggiore [essendo difettoso in paragone di una coppia di membra] [6]; le due parti sono quindi migliori, quando sono unite, di quando sono separate, e una volta sono esse due le migliori quando sono unite, e una volta, quando sono separate, è migliore di esse due alcunchè di diverso da loro [7].

(1) Affermando così il concetto di parte, che è implicito nel منها.

(2) Cioè gli vien fatto di affermare.

(3) Dopo che Ibn al-Muqaffa' ha affermato che è un solo principio.

(4) Cioè principio del bene e del male insieme, in quanto, come argomenterà dopo, se si ammette la partizione della luce, bisogna ammettere anche che la parte minore è in difetto nel bene di fronte alla maggiore, e quindi è un male.

(5) Non so se qui si dica membra nel senso comune di parti, o si attribuisca alla parola il significato speciale di membro della luce, su cui vedi sopra pag. 8, nota 1.

(6) Non sono sicuro di questa interpretazione dell'arabo كعضوٍ.

(7) Quindi esse due son peggiori e dunque cattive, pure essendo luce, come il solo membro della luce citato sopra. Nel testo occorre leggere, a linea 12 e 13, فهما per فيهما.

Egualmente per la tenebra e per la gradazione di pregio in essa, milita contro di loro il ragionamento che li conduce ad affermare che il male di una parte di essa è minore del male di tutta [1]; una volta che il male di tutta la tenebra è maggiore del male della parte, e che il male della parte più piccola di essa non è maggiore del male di essa tutta. Così la luce viene ad essere nella sua essenza e nel suo nome un male dannoso e insieme un giovamento utile, e questo perchè essa può essere poca [2], e la pochezza [nel bene] è, secondo Ibn al-Muqaffa' stesso, un male, in modo che la luce torna a male; ovvero non è capace di raggiungere la misura del massimo di perfezione, a cui può giungere la luce, e il non essere capace [nel bene], secondo lui, è un danno, onde la luce viene ad essere un danno. La tenebra analogamente viene ad essere, secondo loro, bene e male, e giovamento e danno, poichè il poco di essa non è capace di raggiungere il massimo a cui giunge la molta tenebra nei suoi effetti di danno [3]. Analogamente si comporta la parte della tenebra di fronte al tutto, e le parti derivate di essa [4] non sono eguali alla loro origine [5].

(1) Come conseguenza dell'affermazione della parte nella tenebra, affermazione che è implicita nel منها.

(2) E può essere poca perchè Ibn al-Muqaffa' ha ammesso l'esistenza della parte.

(3) E in questo caso il non esser capace diviene invece, trattandosi di azione di male, un bene.

(4) Cioè le parti di tenebra di cui Ibn al-Muqaffa' ammette l'esistenza usando la parola منها.

(5) Al principio della tenebra che dovrebbe far sempre il male. Riassumendo mi sembra che il ragionamento di al-Qāsim possa esser formulato così: Ibn al-Muqaffa' con la sua espressione منها «tra le cose», ammette nelle cose stesse (e quindi anche nella luce e nella tenebra, loro origine) l'esistenza del tutto e della parte, ed ammette di conseguenza nella luce e nella tenebra il concetto di superiorità e inferiorità. Due parti varranno meglio di una sola, la quale, pur essendo luce, si troverà in difetto nel far bene di fronte alle due, sarà quindi in

Or qual maggiore aberrazione o qual via più priva di direzione di ciò, che tu, o ascoltatore, odi circa le loro cose? Ti possano essere di utitità i giovamenti che si traggono dalla dichiarazione delle loro turpitudini! Egli certamente crede, misero lui, che per ogni cosa, per ogni tenebra o splendore, che è lodato o biasimato fra la gente, vi sia una norma costante [1], e secondo loro non vi è nella lode e nel biasimo [di esse due] alcun elemento che si muti. Ma non vedi invece che la tenebra molte volte giova e allora è lodata? Questo [per esempio] quando i buoni si nascondono in essa dalla violenza dei cattivi e ne restano incolumi, oppure quando tu cerchi in essa e per mezzo di essa il freddo e lo trovi, cercando essa. Questa è della tenebra una utilità manifesta nelle cose temporali e nelle celesti [2], e chi ha vista e cuore saldo la vede chiaramente essere sua qualità. Ma poi questa [stessa] sua qualità si converte in danno, quando tale proprietà della tenebra fa invece perire i cattivi [3]. Analoghe sono le condizioni della luce rispetto a tutte le cose che si vedono, spesso essa giova in esse, ma poi ritorna a loro danno. E di ciò abbiamo dato un saggio, nel principio del nostro libro, nel quale vi è quanto basta per chi ha giusta veduta.

Egli dice anche nel suo libro [rivolgendosi] ad uno che egli chiama alla sua dottrina, che nella confessione a cui lo

confronto di esse un male: ecco dunque che la luce è bene e male insieme. Analogamente, se la poca tenebra è meno dannosa di tutta la tenebra, essa sarà, in confronto di tutta la tenebra, un bene; anche la tenebra è dunque bene e male. Non è quindi vero che la luce sia l'unico principio e fonte del bene e la tenebra quello del male.

(1) Crede cioè che la lode e il biasimo siano inerenti rispettivamente alla luce ed alla tenebra, e per essa necessari, non relativi alle circostanze.

(2) في دنيا ودين; ho tradotto letteralmente, ma l'espressione vale in genere: «in ogni circostanza».

(3) E così quello che è un bene per i buoni, diviene un male per i cattivi.

chiama [nel Manicheismo] vi è la sua [1] speranza per la retta direzione. Ma chi è che spera, misero lui? Forse la tenebra [2], che non può sperare e da cui non può derivare giammai che danno, e che, secondo lui stesso, non è mai disgiunta dalla cecità; ovvero la luce la quale non teme e non è cieca [3], e da cui non può derivare mai altro che la soddisfazione? Ma anzi vorrei conoscere, misero lui, ed egli pretende di non essere mai in dubbio e in incertezza [4], chi è costui che egli chiama [5] al retto agire dalle cattive opere, e chi egli appella alla giustizia dal peccato? È forse la luce la quale non può fare il male [6], o il giusto [7], il quale non pecca e non ha quindi bisogno della sua chiamata e del suo appello, perchè non fa il male, in modo da divenire come i suoi nemici [8]? Ovvero colui che opera l'iniquità [9], il quale non fa il bene, e il

(1) Di questo accolito.

(2) al-Qāsim adopera spesso questo artificio polemico, di dimostrare cioè che una qualunque affermazione di Ibn al-Muqaffa' non è conciliabile colla sua teoria dell'esistenza dei due principi, poichè si dimostra, per esempio, che il soggetto a cui si riferisce tale affermazione non può essere nè tenebra nè luce.

(3) E quindi non ha bisogno di sperare.

(4) Deve dunque saper rispondere.

(5) Ed anche qui al-Qāsim ricorre all'artificio di cui sopra. Prima ha chiesto in via generica: date le premesse di Ibn al-Muqaffa', chi al mondo può sperare? Poi più specificamente chiede: anzi, date quelle premesse, come può esistere un accolito, che possa essere chiamato dal male al bene? Egli non può essere secondo la teoria dei due principî che luce e tenebra. Ma si dimostra che non può essere nessuno dei due, onde la teoria dei due principî è dichiarata falsa dalle stesse asserzioni di Ibn al-Muqaffa'.

(6) Essendo il principio del bene.

(7) المصيب, s'intende l'elemento giusto, cioè la luce.

(8) Se l'elemento buono, la luce, facesse il male, diverrebbe eguale ai suoi nemici, cioè alla tenebra.

(9) المسىء, s'intende con questa e le seguenti espressioni l'elemento cattivo, la tenebra, corrispondentemente a المصيب.

peccatore, il quale insolentisce ed impreca, è stato, misero lui, l'oggetto della sua chiamata, e a lui ha rivolto l'appello? Ma come potrà rispondergli, una volta che è tale che non risponde, e come potrà operar giusto, egli che giammai può operar giusto [1]? Certamente Ibn al-Muqaffa' disprezza la sua sicura convinzione [2], e sicuramente vi è in lui una illusione che proviene da un avvicinamento e da un contatto di Satana [3]; anzi certamente l'immagine di Ibn al-Muqaffa' e la cosa alla quale Dio lo ha paragonato con ogni chiarezza sta nelle parole di Dio, di cui elevata è la gloria, e di cui sono benedetti e santi i nomi, quando Egli dice: « Coloro son come i bruti, anzi più di questi erranti, coloro sono i [veri] negligenti » [4]. Dice anche Dio: « A Dio appartengono i bei nomi. Invocatelo con questi nomi, e abbandonate coloro che deviano nei suoi nomi [5]; essi saranno ricompensati secondo la loro opera ». Poi dice Dio: « E fra coloro che abbiamo creati vi è una gente, che guida con la verità e che con essa opera giusto » [6]. E, per la vita della verità e la gente che la professa [7], Ibn al-Muqaffa' non è stato assistito [da Dio] per raggiungere nella verità il suo operare giusto [8]. Non ha

(1) Essendo il principio del male.

(2) Parla contro di essa.

(3) Vuole intendere che Ibn al-Muqaffa' è preso, tocco dal demonio; il لمم e il مس prendono anche il senso di pazzia, derivato come il *toqué* dall'idea del toccare.

(4) الكاملون في الغفلة, come dicono i commenti.

(5) Ho tradotto letteralmente così; sono noti i vari sensi più precisi che dànno a questo passo i commenti.

(6) Corano, VII, 178-180.

(7) Giura con le parole del versetto coranico citato. La gente che la professa sono naturalmente i Musulmani.

(8) Cioè mentre, come dice il Corano, vi è una gente che guida rettamente, e colla verità opera giusto, Ibn al-Muqaffa' invece non ha avuto da Dio il dono di operar giusto, come la gente che professa la verità, i Musulmani.

10 forse udito il detto di Dio che non ha compagno: « Ma non considereranno essi il regno del cielo e della terra, e tutte quelle cose che Dio ha create? E che forse il loro termine è già vicino? E in quale novella dopo questa crederanno? Colui che Dio fa errare non ha più guida, e noi li lasceremo brancolare nella loro empietà » [1]. Misero Ibn al-Muqaffa', la sua insipienza e la sua cecità nelle cose lo hanno condotto alla più crassa ignoranza nella sua descrizione della tenebra e della luce [2]; e, a quanto io penso del suo errore, non vi è scusa per lui nè scusa per i suoi seguaci ignoranti, se non nella loro scarsa conoscenza della sapienza [3], con la quale Dio ha regolato la sua religione, e con la quale ha rivelato il suo libro; e non [può derivare questa scusa] da una incertezza entrata in lui e in loro circa la [essenza della] luce, e [de] la tenebra da loro descritta [4].

Poichè dunque furon ciechi per la sapienza da Dio in ciò dispiegata e per [l'azione de] i suoi Inviati, e per tutti i precetti emanati da Dio secondo la sua giustizia [5], e ravvisarono in questa giustizia ciò che loro parve contraddizione, e videro che tutta la gente, che questa giustizia di Dio afferma, per essa continuamente si bisticcia [6]; poichè per la loro ignoranza di essa non si rifugiarono a Dio con dedizione, e

(1) Corano, VII, 184-185; ho letto نذرهم come danno i manoscritti *C* e *D*. È noto che accanto a نذرهم vi sono due altre lezioni generalmente indicate dai commenti.

(2) Confermando così la verità delle parole di Dio citate or ora.

(3) È la *ḥikmah*, nel senso tecnico della teologia dei Mu'taziliti.

(4) Letteralmente: In quel che descrivono della luce e della tenebra. Deve intendersi: hanno errato proprio per le ragioni indicate dal passo del Corano, non perchè la tenebra e la luce siano tali da dare dubbio e perplessità nella loro descrizione.

(5) È il *'adl*, nel senso della teologia mu'tazilita.

(6) Per intendere bene il lunghissimo periodo che segue, e che traduco letteralmente, occorre ricordare che nel seguito della confutazione appare che molte affermazioni di Ibn al-Muqaffa' sono appunto contrarie alla concezione del *'adl*; e che esso d'altra parte formava tra i Musulmani stessi oggetto delle più vive discussioni, sia fra Mu'taziliti e Ortodossi, che fra i Mu'taziliti stessi. Quest'ultimo fatto, e il non aver mai incontrato grandi dotti che abbiano potuto spiegare ai seguaci di Ibn al-Muqaffa' la *ḥikmah* e il *'adl* di Dio, hanno fatto sì che la ignoranza di essi sia divenuta ancor più profonda.

in questa ignoranza non li sostenne con il suo appoggio alcun aiuto di opera buona [da essi compiuta], e non incontrarono per [comprendere] ciò che di tale giustizia ad essi appariva oscuro coloro che Dio fece sue miniere [della sua scienza], in modo che essi scoprissero loro i veli [che impediscono loro di scorgere] dalla chiara essenza della luce, e insieme manifestassero loro l'arcano delle Sue verità difficili a comprendere [1] (coloro che Dio fece depositari di esse e ai quali diede grazia nel farli in esse maestri); poichè infine non trovarono presso i dotti di questo volgo rimedio per ciò che di questa giustizia rimaneva loro oscuro, e non sperarono da quei dotti soddisfacente dichiarazione, in alcuna questione, se ad essi su ciò [sul *'adl*] fosse stata posta; per tutto ciò essi aggiunsero stupore al loro stupore in tale questione, e le dottrine dei dotti non giovarono ad essi per discernere [2]. Finchè (e Dio è colui al quale si chiede aiuto contro la possibilità che i deboli di mente cadano sedotti in questa dottrina cieca, a causa dell'ignoranza che essi vedono esistere nei dotti [musulmani]

(1) Vi è naturalmente opposizione tra محكم نوره e مشتبه اموره che viene dopo. I dotti avrebbero dovuto da una parte mostrare che l'essenza della luce, come cosa creata, è chiara a comprendere, e che difficili a comprendere sono invece gli arcani che velano l'essenza di Dio, mentre i Manichei credono che nella luce sia tutto il mistero dell'esistenza.

(2) Nell'arabo un solo periodo a partire dalle parole: « Poichè dunque furon ciechi »; non l'ho spezzato per essere più fedele al testo. al-Qāsim vuol rilevare che i seguaci di Ibn al-Muqaffa' non ebbero la ventura di avere spiegazioni dai grandi *Imām*, e nei comuni dotti non trovarono lumi sufficienti per evitare l'errore.

di questo volgo circa le affermazioni che circa tali dottrine fanno coloro che la professano), pervenne fino a me ciò che m'indusse ad esporre la teoria di Ibn al-Muqaffa', e a smascherare quegli errori che Dio stesso ha smascherati, anche se questa dottrina, a causa della sua sciocchezza e della sua debolezza, già da tempo a me apparisse di quelle il cui smascheramento non è necessario per alcuno; finchè pervenne (1) fino a me dagli stolti [che la seguono] la notizia di una diffusione di essa e mi giunsero continui ragguagli circa tale diffusione; e ci furono riportate, circa tale dottrina, questioni (2) provenienti da Ibn al-Muqaffa', tali che io non credo che alcun
١٧ seduttore possa avere ingannato con simili ad esse nella sua dottrina. Reputai allora per noi doveroso rispondere ad esse e recidere i legami della sua falsa dottrina con i quali egli ha insieme collegato gli elementi di essa (3). Giudichi dunque rettamente chi le considera, e in base a ciò che udirà di esse, e delle confutazioni ad esse opposte, pronunzi il suo giudizio di verità, poichè esso è il giudizio più retto e il più accetto a chi tra gli esseri ragioni. Poichè ciò che Ibn al-Muqaffa' ha composto e raccolto intorno a tali questioni, è appunto ciò che lo ha fatto cadere nell'errore in cui è caduto; e in esse egli menziona vaneggiando la luce e la tenebra, e vaneggia mentendo nella loro menzione (4). Ma intendete da noi la risposta alle sue questioni, poichè con essa, se Dio vuole, si tagliano i suoi lacci [e le sue insidie], le cui reti non uccel-

(1) Questa ripetizione del حتى بلغنى rende il periodo assai pesante: ma preferisco tradurre letteralmente.

(2) مسائل. Non so stabilire se qui si alluda alle questioni che Ibn al-Muqaffa' pone continuamente al lettore nel suo libro, o se al-Qāsim intenda con مسائل (nel loro senso tecnico) i vari punti discussi nel libro, ovvero anche alluda a una qualsiasi raccolta delle questioni trattate da I. al-M.

(3) Cioè disgregare tutta la sua argomentazione.

(4) Non posso che tradurre letteralmente questo bisticcio.

lano, e le cui tagliuole (1) non prendono con insidia se non gli sciocchi tra gli uomini e gli stupidi tra i vili.

La prima cosa con cui egli comincia le sue questioni, e che egli dice arbitrariamente di esse, è che egli domanda: *Se noi, o tal dei tali, ti interroghiamo, che cosa rispondi? Dirai forse che Dio era unico e che non vi è stata (2) alcuna cosa all'infuori di lui?* Or conoscete la superfluità delle sue parole; poichè le parole « non vi è stata cosa all'infuori di lui », sono proprio di quelle sue superfluità, di cui abbonda il suo libro, e con le quali ha tratto in inganno i suoi seguaci. Questa sua questione è una di quelle, la risposta alle quali è antica da parte di chi afferma per Dio [come obbligo] da parte delle sue creature la dichiarazione di essere egli uno, e la glorificazione (3); e su ciò vi sono libri [tanto] dei mediocri assertori dell'unità di Dio e [quanto] dei dotti tra loro, tanti, che in essi può trovar soddisfazione chi va a considerare le loro sentenze; nei loro libri dunque guardate e dalla luce della loro dottrina attingete luce, poichè in essa, per la mia vita, vi è di luce quanto basta, e vi è la più scelta direzione per chi sa scegliere. Ma pur tuttavia risponderemo alla sua questione, e distruggeremo, se Dio vuole, la sua argomentazione. Sì, proprio così noi diciamo di Dio, e comprenda la nostra dottrina su di Lui chi la ode da noi, sia chi non segue Ibn al-Muqaffa', e sia chi lo segue. Ognuno sa che l'uno non può essere uno per chi afferma per esso un simile o un contrario, e che quando coesiste con esso qualche cosa di diverso da lui, sia essa suo contrario o suo simile, il noto concetto di unità perde la sua consistenza; e ognuno sa

(1) كواثدها; il ها non può riferirsi che a حبائله.

(2) Prima della creazione. Il dualismo ammette invece l'eternità della materia.

(3) Dice al-Qāsim: la risposta è semplice, perchè la questione è una delle più comuni per i Musulmani (specialmente per uno Zaydita); si tratta cioè del *tawḥīd*, la cui dimostrazione è ormai cosa corrente e conosciuta.

che una cosa che è composta di parti non può essere che varie cose distinte e che le varie cose non possono essere se non pluralità [1], e non vi possono essere parti senza che esse siano una all'altra simile. Non è forse noto e conosciuto che dietro ogni fine vi è un fine, finchè si giunge all'estremo,
IV dietro cui non vi è nè fine nè termine; e che, se coesistesse fine con fine e se vi fosse, secondo qualcuno [sempre] dietro ogni termine un altro termine, egli non giungerebbe mai più al fine dei fini e il suo intelletto non giungerebbe mai al termine dei termini? E che invece egli nel concetto di grandezza procede con la speculazione da grande a grande, finchè la speculazione lo arresta al fine, dietro il quale non vi può essere aumento nel dichiarare grande una cosa [2]? E così procede la cosa per ogni oggetto sconosciuto o conosciuto, finchè si giunge a Dio, il quale non si comprende che con l'intelletto, e cui ogni intelletto sano ed ogni pensiero di cuore saggio sente esser uno, non due, e una sola cosa, non due cose; è grande, non vi è dietro lui cosa grande, è sapiente, non vi è al di sopra di lui cosa sapiente. Questi è Dio clemente, misericordioso, il solo, il primo, l'antico, il santo, il re, il saggio, a cui non si oppongono i nemici con battaglia e a cui non si appaiano le cose con simiglianza; è Dio, il quale non ha generato e non è stato generato; l'eterno, che non ha dietro di sè uno scopo a cui si possa tendere, fine della ricerca dei beni e termine dei termini. E se il nostro giusto ragionamento ha reso buono il nostro argomentare su tale questione, esso è la nostra risposta a chi interroga sulla unità di Dio [3].

Quanto alle parole che egli dice dopo di ciò, esse non sono che un inutile discorso [4], rivestito del delirio del super-

(1) Allude anche ai pretesi due principi, luce e tenebra.

(2) Essendo egli giunto alla cosa infinitamente grande.

(3) E quindi alla domanda di Ibn al-Muqaffa', che fa oggetto della *mas'alah* qui esaminata.

(4) *ḥašw.*

fluo [1], nè vi è in esse reddito di utilità, nè esse hanno bisogno di confutazione. Avete veduto quando egli dice: *Si voltarono contro di lui le sue creature, le quali* – egli pretende – *sono opera delle sue mani, di un' invocazione della sua parola* [2] *e di un soffio del suo Spirito; ma essi* [le creature] *l'osteggiarono, lo dileggiarono e lo afflissero, e l'Altissimo cominciò allora a combatterne alcuni sulla terra e a difendersi da altri nel cielo con il lancio delle stelle, e ad inviare per combatterli i suoi angeli ed i suoi eserciti.* Oh povero Ibn al-Muqaffa', come è menzognero il suo detto, e come il suo cammino erra dal giu-

(1) Vuol dire che è un ragionamento privo di senso, riempito di folli particolari. L'autore insiste spesso sul concetto della superfluità delle parole di Ibn al-Muqaffa'. Ho tradotto letteralmente e in tutto il brano ho preferito rendere فضول con « superfluità » piuttosto che con « vanità, sciocchezza ».

(2) Tutti i manoscritti leggono concordemente دعا, che è da me lasciato nel testo stampato. Traducendo come qui occorre leggere دعاء (emendazione suggeritami dal Levi Della Vida) ed intendere: La creazione, e in ispecial modo gli uomini e i *ǵinn* che si sono rivoltati contro Dio, sono opera delle sue mani, conseguenza del suo pronunziare la parola *kun*, e dell' infusione dello spirito. Da tale interpretazione risulta che Ibn al-Muqaffa' dileggia, in questa citazione e nelle seguenti, credenze musulmane, specialmente quelle che descrivono la creazione dell'uomo, e che affermano essere le stelle cadenti uno strumento della lotta di Dio contro i *ǵinn*; ed anche quelle che concernono la lotta contro i *ǵinn*, per mezzo degli angeli, e l' intervento divino nelle battaglie dei Musulmani. Il زعم apposto da al-Qāsim al عمل يديه vuole indicare che tale carattere di *tašbīh* nella creazione è attribuito falsamente da Ibn al-Muqaffa' alla vera teologia musulmana, poichè i Mu'taziliti lo ripudiano.

Leggendo invece دعا sorgerebbe la possibilità di un'interessantissima interpretazione del passo, come allusione a dottrine dualistiche; Dio evocherebbe la sua *kalimah* e il suo *rūḥ* (e si avrebbe così un testimonio di triade dualistica foggiata sulla cristiana), e combatterebbe i suoi nemici per mezzo di essi. Le frasi di questa citazione hanno certo un parallelismo con espressioni relative a dottrine manichee, che può colpire: così انقلب عليه ricorda il τῆς ὕλης κατὰ τοῦ θεοῦ ἄνταρσις delle fonti greche, il ملائكته وجنوده (che è però anche coranico) ricorda la stessa espressione nel *Fihrist* (FLÜGEL, *Mānī*, note 89, 141, 142). Nel

sto cammino! Quando mai gli fu detto, misero lui, quello che egli dice? Ovvero quando gli è stato sostenuto che le cose avvennero così per Dio? Quando, misero lui, gli abbiamo detto [1] che chi è stato combattuto [nelle battaglie] è stato chi è stato colpito con il lancio [delle stelle cadenti], ovvero che Dio in persona è colui che si difende? Peuh, peuh, per le sue parole! Invece Dio è colui che impedì ai suoi nemici [al momento della rivelazione e con il lancio delle stelle cadenti] che essi arrivassero a quel luogo dell'altezza, ove risiedono i suoi amici [gli angeli] [2], per distin-

Bundahish infine si narra (vedi la versione del West nei *Sacred Books of the East*, p. 12) che Ahura Mazda raccoglie sotto la direzione di capi l'esercito delle stelle: il che mostra, in dottrine mazdee, che tanta influenza ebbero sulle manichee, un tratto che potrebbe collegarsi con le parole qui citate. Ma ad una ipotesi di questo genere (per sostenere la quale occorrerebbe anche ammettere che al-Qāsim non ha compreso che nel passo si allude a dottrine dualistiche, poichè egli risponde qui, ed in seguito, a questa citazione, interpretandola come un attacco alla dottrina musulmana) si oppone l'idea della creazione, da parte di Dio, delle creature cattive, e cioè della tenebra; per spiegare la presenza di tale idea occorrerebbe supporre che il sistema qui esposto non sia un puro manicheismo, ma accolga anche dottrine diverse. Ma le restanti citazioni del testo di Ibn al-Muqaffa' ci mostrano invece la pura dottrina manichea, e vi si fa anche menzione delle persone delle due triadi. Mi par quindi certo che si debba preferire l'interpretazione da me data; come dimostra anche il fatto che nei passi seguenti citati da al-Qāsim si scherniscono dottrine musulmane. Anche l'illustre Cumont da me interpellato reputa impossibile interpretare il passo di Ibn al-Muqaffa' come menzione di dottrine manichee.

Si potrebbe anche pensare, pur leggendo دعاء, a un'allusione alla dottrina del λόγος, di cui, come è noto, non mancano traccie nell'Islām (si confronti, per esempio, Tor Andrae, *Die person Muhammeds*, pagina 333 sgg.); ma credo che sia ipotesi da escludere.

(1) Ecco le parole di al-Qāsim che mostrano che nel passo di Ibn al-Muqaffa' qui confutato si allude a dottrine musulmane.

(2) al-Qāsim dice appunto che non è vero che il lancio delle stelle cadenti costituisca, secondo i Musulmani, l'episodio di una battaglia contro

guere così per mezzo della giustizia del suo decreto, e in ciò che gli angeli conoscono della sua scienza, tra i demoni ribelli e tra i suoi angeli eletti [1]; per misericordia di Lui altissimo verso le creature umane, per allontanare dalla scienza del cielo [e dalla rivelazione] i demoni, per confermare e
creare con questa scienza la sua testimonianza, per vivificare ١٨
con essa e risuscitare i morti di ignoranza, e per dare onore in questo al suo profeta, e conservare [solamente] per lui la sua rivelazione [2].

Ma donde, misero lui, trova egli strano quello che è evidente, e quello che gli uomini vedono con ogni chiarezza in ogni caso [3]? E come viene a dire che questo fenomeno [delle stelle cadenti] è un fenomeno che è sempre avvenuto e che non è [come crediamo noi Musulmani] un fatto che si è verificato [al tempo di Maometto] senza essersi verificato prima [4]? Ma dove vediamo noi [di fatto] il dissenso

i *ǧinn*, come pretende Ibn al-Muqaffa'; è solamente la difesa della rivelazione, secondo che spiega dopo. Il Nallino, con la sua mirabile erudizione e competenza, ha recentemente delucidato la questione delle credenze musulmane circa il lancio delle stelle cadenti in *Etimologia araba e significato di* «asub» *e di* «azimut», RSO, VIII, pp. 384-388.

(1) Gli angeli sono distinti dai demoni per la loro conoscenza della rivelazione e della giustizia dei decreti di Dio (*'adl* nel senso della polemica mu'tazilita). Su questo concetto insisterà in seguito.

(2) Questa la spiegazione delle stelle cadenti secondo i Musulmani, fondata sui noti passi del Corano, su cui vedi Nallino, l. c.

(3) Anche l'esperienza, secondo al-Qāsim, dimostrerebbe che le stelle cadenti sono un fenomeno avvenuto solamente all'epoca di Maometto, mai prima.

(4) È la celebre questione provocata da الآن del Corano, *sūrah* LXXII, 9, e che per la prima volta è completamente dichiarata dal Nallino, l. c. al-Qāsim, che generalmente riproduce con fedeltà le dottrine mu'tazilite antiche (come è naturale, data la sua qualità di Zaydita) si accosta come al-Ǧāḥiẓ, e contrariamente ad az-Zamaḫšarī, all'opinione che le stelle cadenti non siano mai esistite prima di Maometto.

dei Qurayš da Maometto in questa questione [delle stelle cadenti], e dove vediamo il loro dimostrare agli Arabi con questa prova che Maometto mentiva? Maometto sosteneva ai Qurayš che le stelle cadenti furono lanciate al momento della sua missione, e che anzi il lancio di esse era uno dei segni della sua qualità profetica. Ora, se la condizione delle stelle cadenti fosse stata, secondo i Qurayš, nel modo che afferma Ibn al-Muqaffa', sarebbero state numerose le dicerie di essi su tale argomento contro il Profeta, ed essi non avrebbero voluto certamente un testimonio più chiaro di questo per dichiarare menzognero Maometto. Ma Ibn al-Muqaffa', in questa, come in altre occasioni, si rifiuta di fare altro se non quel prendersi giuoco degli Arabi, cui è abituato, poichè la maggioranza degli Arabi son gente di pianura o di deserto (1). Ma i Qurayš, invece, essendo le loro sedi sopra alti monti (2), eran troppo famigliari colle stelle, e, d'altra parte, troppo violenti ed ostinati nella loro infedeltá, perchè potesse avvenire che la condizione delle stelle cadenti (3) fosse differente da quella che sosteneva il Profeta, e che poi essi [che se ne sarebbero accorti, conoscendo bene le stelle come abitatori di monti] non lo avessero dichiarato mentitore in quanto egli affermava della differenza di tale condizione di esse [rispetto alla realtà, dicendo che le stelle cadenti erano un fatto nuovo]. E se non fosse stato così, ciò indicherebbe che il Profeta, nonostante la sua sapienza e nonostante il privilegio di veritiero che egli godeva presso la sua gente, sarebbe andato affermando questa cosa per vana ciancia, e l'avrebbe falsamente inventata presso di loro. Ma vorrei sapere perchè egli trova strano, e perchè, misero lui, rifugge

(1) E quindi è facile ingannarli in questo argomento, non avendo essi dimestichezza coll'osservazione delle stelle.

(2) Allude alle colline che circondano la Mecca.

(3) امرها. Non è sempre facile trovare una traduzione felice di tale pregnante espressione araba.

dall'ammettere e non vuol riconoscere (1), che [colle stelle cadenti] furono lapidati i demoni a causa della scienza della rivelazione di Dio, affinchè i demoni non la portassero ai loro amici prima degli Inviati di Dio (2), e affinchè la scienza di questa rivelazione non si diffondesse tra la gente prima dei Profeti, in modo che in quel giorno (3) i simili ad Ibn al-Muqaffa' (4) divenissero ancora più pervicaci (5), e formulassero su di essa i loro [cattivi] giudizî, e per mezzo di essa ancora più seducessero coloro cui seducevano (6). Ma chi può negare questo (7) tra [i fatti che mostrano] la misericordia di Dio e tra i privilegi di onore con cui Egli ha distinto i suoi Profeti (8)?

(1) La versione di questa frase non è strettamente letterale.

(2) È strano che in tutto questo brano al-Qāsim, che ammette che le stelle cadenti sono state lanciate solo in occasione della missione di Maometto, parli di più Profeti, e quindi implicitamente ammetta che la difesa della rivelazione con il lancio non è avvenuta solamente per Maometto, ma anche per gli altri Profeti.

(3) Quando la rivelazione si sarebbe diffusa, in conseguenza dell'astuzia dei *ǵinn*, tra i nemici di Dio.

(4) Gli infedeli che vivevano alla Mecca al momento della rivelazione e specialmente i Qurayš.

(5) Poichè, avendo conosciuta prima la rivelazione, meglio potevano combatterla.

(6) Il soggetto di questi verbi è in arabo al singolare مثله, che io ho tradotto con « i simili ad Ibn al-Muqaffa' ». Credo che questo brano non troppo chiaro possa intendersi così: Se la scienza di Dio, in seguito all'astuzia dei *ǵinn* cattivi, si fosse diffusa prima tra gli infedeli del tempo di Maometto che tra i fedeli seguaci di lui, quelli ancora meglio l'avrebbero negata, l'avrebbero giudicata con la loro malafede ed avrebbero ancora più sedotto la gente da loro sedotta. Con tale conoscenza insomma i cattivi avrebbero ancora meglio esplicato la loro attività; e questa è appunto la causa dell'astuzia per carpire tale rivelazione, al momento che essa, prima di giungere al Profeta, gira in cielo tra gli angeli.

(7) La difesa della rivelazione.

(8) Torna a parlare di Profeti, al plurale (vedi qui sopra, nota 2).

Se egli obietta: « Ma come è che, se Dio ha voluto far discendere la sua scienza, non l'ha nascosta, affinchè non potesse ottenerla nè un demone ribelle, nè un ubbidiente ben diretto (1) all'infuori del suo Profeta solo tra tutte le sue creature, in modo che egli fosse colui che [solo] stabilisse la sua via retta? » (2), sappia che non è giunta in terra per rivelazione da parte di Dio sapienza (3), se non ne siano stati gli angeli ad averne con preferenza il privilegio; poichè essi, su cui siano i favori di Dio, sono i più ubbidienti tra gli ubbidienti, e coloro che da parte di Dio furono
19 meglio informati sul senso della rivelazione, e in questo (4) adorano Dio, e in ciò lo lodano; e Dio li ha riempiti di scienza e ha dato loro il privilegio dell'adorazione ai suoi decreti ed alla rivelazione, con la scienza delle scienze, e colla sapienza di ogni cosa decretata (5). L'astuzia dei *ǵinn* è una astuzia rivolta a poter salire al cielo: i *ǵinn* conoscevano [al momento della rivelazione] questo privilegio della gente del cielo [gli angeli], e cercavano di conoscere la scienza che era presso di loro (6). Quando pertanto andava in giro tra gli angeli la sapienza (7) di una rivelazione discesa tra di loro, ovvero un decreto di giustizia (8) decretato circa le cose o su di esse, i *ǵinn* cercavano di rubare di ciò quello che ne udivano nei loro osservatori, e in quelli che si afferma [nel Corano] essere lassù loro scanni. Ma non ha inteso le loro stesse parole su di ciò e la loro notizia circa i

(1) Nè un *ǵinn* buono, nè uno cattivo.

(2) In modo che tale ufficio fosse riservato a lui solo.

(3) È ancora la *ḥikmah*.

(4) Cioè in tale scienza.

(5) حكمة كل محكوم.

(6) Per il privilegio di cui ha parlato sopra e che è la base di tutta questa dottrina.

(7) *ḥikmah*.

(8) Letteralmente « la giustizia di un decreto », cioè lo *'adl*.

loro scanni lassù: « Certamente noi toccammo il cielo, e lo trovammo pieno di forte custodia e di bolidi (1); noi sedevamo in esso (2) su scanni per udire; ma chi cerca di origliare adesso (3) trova per lui un bolide in agguato, e noi non sappiamo se è stato voluto un male per chi è sulla terra, ovvero se Dio ha voluto per essi retta direzione » (4)? E questo, o signori, avvenne da parte dei *ǵinn*, e Dio ne dà notizia tra quello che su di essi riporta, dopo che essi hanno detto [nella stessa *sūrah*]: « Noi abbiamo intesa in terra una meravigliosa lettura ». (5) Che forse non li ha uditi che dicono dopo: « Noi toccammo il cielo e lo trovammo pieno di forte custodia e di bolidi » ? E non è sicuro che Ibn al-Muqaffa' non pensi che la custodia voglia dire « guardiani » (6), a causa di quell'esperienza che abbiamo avuto della sua ignoranza nella lingua, e della sua poca sapienza nelle interpretazioni del Corano. Ma invece « custodia » è qui una metafora per indicare la custodia del cielo per mezzo del lancio operato da Dio per difenderlo dai *ǵinn*, i quali (7) coll'esperienza che fecero lassù ebbero aumentata la loro sicurezza e la fede in ciò. E che cosa egli trova strano nel lancio con bolidi,

(1) Così rendo شهب, per conservare l'idea del lancio.

(2) Il منها del testo (trascurato nella versione del Nallino in RSO, VIII, 385) va riferito naturalmente a سماء; vuol dire in genere: noi eravamo seduti su scanni del cielo.

(3) È questo il celebre الآن, su cui vedi nota 4, pag. 37.

(4) Corano, LXXII, 8-10.

(5) Corano, LXXII, 1. Tutti i manoscritti aggiungono in questo passo del Corano le parole في الارض. Dice al-Qāsim: Dal contesto della *sūrah* appare che il loro origliare è diretto appunto a conoscere la rivelazione, perchè di essa si fa menzione nel primo versetto della *sūrah*. Cfr. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, al primo versetto (2ª ediz., vol. XXIX, 64 sgg.).

(6) Si prende giuoco delle rozze interpretazioni di Ibn al-Muqaffa'; noi in questo caso diremmo « agente di polizia ».

(7) S'intende i *ǵinn* buoni.

o nelle altre cose che sono argomento di sua meraviglia? Che forse questa azione da parte di chi può farla [Dio] è qualche cosa di differente da tutte le altre azioni, che egli compie, considerato che appunto con tale sua azione in questo campo i *ǵinn* che erano ben diretti [vedendo la sorte dei *ǵinn* che volevano carpire la rivelazione] provarono in ancor maggior misura questo [loro senso di sicurezza e di fede], ed evitarono così le vie della perdizione e della malvagità? e considerato che nel lancio consistè l'impedimento alla conferma della menzogna dei demoni, e l'allontanamento dal Profeta [del fatto] che fossero ritenuti veritieri i detti di coloro che lo dichiaravano menzognero [1]? Dio dice infatti al suo Profeta nella stessa *sūrah*, e insieme con la menzione dei demoni e della loro custodia: « Di'; io non so se è vicino quello di cui siete stati minacciati, o se il mio Signore farà ad esso un termine. Egli conosce il nascosto, e non rivela il suo segreto a nessuno, se non a quell'Inviato di cui egli si compiace. Egli fa andare innanzi a lui [Maometto] e dietro di lui una custodia, affinch'egli [Dio] sappia che i Profeti hanno fatto pervenire [senza alterazione] i messaggi del loro Signore. Egli abbraccia tutte le cose che sono presso di loro [i Profeti] e conta tutte le cose con numero » [2].

(1) Ho tradotto letteralmente. Credo che il passo debba intendersi così: perchè fare le meraviglie di questa azione miracolosa da parte di Dio che può farla, così come compie le altre? Tanto più che questa azione ha per conseguenza la difesa della rivelazione e l'aiuto a Maometto.

(2) Corano, LXXII, 26-28. al-Qāsim riporta questi versetti della stessa *sūrah*, appunto perchè in essi si parla della custodia della rivelazione contro i *ǵinn*, custodia che avviene in altra maniera, e cioè con l'inviare gli angeli come guardiani del Profeta che riceve la rivelazione. Infatti la spiegazione comune del « fa andare innanzi a lui e dietro a lui una custodia » è che Dio invia angeli che difendono dai *ǵinn* la rivelazione nel momento in cui il Profeta la riceve. Quanto alle parole seguenti: « Affinchè egli sappia » ecc., ho seguito la spiegazione del *Kaššāf*, seb-

Quanto al suo detto circa la battaglia: *E ha fatto scendere i suoi angeli, e quando essi vincono un nemico dice: Io l'ho vinto; ma quando è vinto un suo amico dice: Io l'ho provato* » [1], ma che cosa trova strano, misero lui, in « Io l'ho vinto », una volta che hanno combattuto con Dio i suoi angeli e che proprio Dio [come si dice nel Corano] ha gettato il terrore nei loro cuori [dei nemici] [2] ed ha inviato il terrore in coloro che tra essi furono spaventati [3]? E che cosa trova strano nell'aver combattuto Dio i nemici [dell'Islām] per mezzo degli angeli? Che forse questa azione compiuta da Dio per mezzo di essi non è come ogni altra perdizione [che viene da Dio] [4]? Se non che gli angeli con questa loro funzione adempiono alla loro missione di adorare Dio e ne sono ricompensati [5]; e da tale azione deriva da Lui ai suoi nemici, per mezzo dei suoi angeli, un castigo; ed essa significa gloria e vittoria per i suoi nemici, ed onta e rotta per i suoi nemici [6]. Se egli obietta: « Ma che forse non li ha uccisi con quello che ha rivelato, e non li ha annientati egual-

bene, come è noto, ve ne siano parecchie altre. Cfr. specialmente aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, 2ª ediz., XXIX, pp. 77-78.

(1) Ibn al-Muqaffa' si meraviglia in questa citazione delle credenze dei Musulmani circa l'intervento divino nelle battaglie, quale risulta dal Corano e dalla tradizione. al-Qāsim risponde precisando il punto di vista della teologia da lui professata, e stabilisce il carattere dell'azione degli angeli.

(2) Cfr. Corano, III, 144; VIII, 12; XXXIII, 26; LIX, 13 Come è naturale, la spiegazione di al-Qāsim dell'intervento divino nelle battaglie è corrispondente al suo anti-antropomorfismo.

(3) Traduco letteralmente queste ultime parole, inserite dall'autore per servire di secondo elemento della frase rimata.

(4) Dice cioè al-Qāsim: quando Dio vuol perdere qualcuno, si vale di strumenti: e non è da meravigliarsi se nel caso dei nemici dell'Islām egli si sia valso degli angeli come strumenti della sua giustizia.

(5) Sui privilegi degli angeli vedi sopra, pagg. 37, 40.

(6) Quando l'azione di Dio assume tanta importanza, come nel caso delle vittorie dei Musulmani sugli infedeli, egli si vale degli angeli, il cui intervento dà maggiore solennità all'avvenimento.

mente senza bisogno dell'uccisione?» [1], questa argomentazione, se può militare contro di noi in suo favore a proposito degli angeli, deve [2] farlo egualmente per ogni altra perdizione, tanto che dovrebbe dirsi per ognuna individualmente di esse che la cosa non procedette per essa diversamente dalle altre [3]; mentre la sorte di ogni cosa in cui inerisce la [necessita della] perdizione, si svolge per mezzo degli angeli o per mezzo di un altro strumento.

Se poi dice: « Ma Dio non ha forse creato gli uomini giusti, e non ha impedito che essi siano cattivi? », tale questione da parte di chi così domandi è assurda e non incombe a noi di fare alcuna dimostrazione di ciò ad alcuno [4]; poichè la

(1) Intende probabilmente dire: se Dio è onnipotente, non bastavano le semplici parole del Corano, cioè l'enunciazione della sua volontà a perdere i nemici, senza ricorrere al combattimento che è un mezzo umano?

(2) Nel testo دخل علينا له دخل في الملائكة دخل dato concordemente da tutti i manoscritti. Si dovrà forse espungere il secondo دخل.

(3) Cioè tutte le perdizioni volute da Dio dovrebbero avvenire senza l'intermedio di uno strumento, con la semplice enunciazione della sua volontà. Mi sembra che l'intiero ragionamento di al-Qāsim possa riassumersi così: Se questa obbiezione che Ibn al-Muqaffa' potrebbe opporre (e che cioè, data l'onnipotenza di Dio, i suoi nemici dovrebbero essere distrutti dalla sola enunciazione della sua volontà), fosse giusta, essa dovrebbe applicarsi in ogni caso, e cioè ad ogni sorte di perdizione o di morte voluta da Dio, e non solamente a quella dei nemici dell'Islām; si dovrebbe quindi dire che nessuna perdizione avviene per l'intervento di cause (come calamità, ecc.) ma solo direttamente per la volontà di Dio, mentre l'esperienza insegna il contrario, e mostra invece che Dio usa molti mezzi per dare corso alla necessità delle varie perdizioni, compresa anche la morte degli uomini. Ogni perdizione avviene dunque per mezzo di uno strumento, che nel caso della vittoria sugli infedeli è costituito dagli angeli, mentre per i casi diversi e comuni è costituito da altre cose diverse da essi.

(4) Cioè è tanto assurda, e concerne un argomento così noto, quale il libero arbitrio, che non occorre rispondere se non con la semplice enunciazione della verità.

pietà è pietà, fino a che colui il quale la opera, la opera per suo libero arbitrio; ma quell'azione invece, alla quale il suo autore è costretto, non è da parte sua nè bene nè male. E in quello che Ibn al-Muqaffa' dice vi è contenuto tanto da far sì che l'uomo sia un uomo che non è uomo, e il far bene sia un far bene che non è far bene, poichè l'uomo non è uomo, se non è padrone di sè e libero, e il far bene non è far bene se non a condizione che non abbia condotto a farlo la costrizione [1].

Quanto alle sue parole circa la vittoria dei nemici di Dio, in alcune circostanze, sui suoi amici [2], ma non è, forse, misero lui, conseguenza che scaturisce dalla nostra dottrina, sicura, cui conosce ognuno di noi, parli chiaro o non chiaro, che i suoi amici non vincono se non per l'assistenza che Dio concede loro e non sono vinti, se non a causa del loro opporsi al suo ordine, o del loro odio a questo? La prova di questo è che quando Dio ritoglie loro la sua assistenza a causa di quella [colpa di] ribellione che essi hanno commesso, questo fatto, di per sè stesso, è la causa del loro abbandono: e che colui il quale ha perduto la causa nella quale consisteva l'assistenza [da parte di Dio] è vinto; e che ٢١
non è da ritenersi strano ciò tra le azioni di un sapiente, che ha in suo potere tale assistenza: che la ritolga cioè a colui al quale egli l'ha concessa, se questi gli sia ribelle, e perda così quell'assistenza che aveva ottenuto: e che quando egli divenga ribelle la sua condizione si cambi dallo stato in cui essa si trovava. Quando dunque Dio dà assistenza ad un suo amico, lo fa per sua misericordia; ovvero Egli

(1) È inutile notare che questo è argomento classico dei sostenitori del libero arbitrio.

(2) Da queste parole di al-Qāsim appare che Ibn al-Muqaffa' nel suo libro, con parole che qui non sono citate, scherniva il Dio dei Musulmani, per le sconfitte subite dai suoi amici. Ma tale fatto, oppone al-Qāsim, si spiega con lo *'adl* di Dio.

lascia di assisterlo, e allora lo fa a causa di un genere qualsiasi di sua ribellione. Con questo fatto non cessa in alcuna maniera da un potente la sua qualità di potenza, nè vien perduta per un sapiente la sapienza, anzi la sapienza coesiste salda e netta con essa condizione, e gli atti di Dio restano giusti e lodati (1). Che forse non ha udito il sapiente dei sapienti, e il più potente dei potenti tra i grandi, dire su tale argomento della sua assistenza e del suo abbandono, e della sua potenza e della sua giustizia: « Se Dio vi assisterà non avrete chi vi vinca, ma se egli vi abbandonerà, chi sarà colui che vi assisterà dopo di Lui? Confidino dunque in Dio coloro che credono! » (2)? Volendo dire con questo che quando Dio tien lontano da loro la sua assistenza ne deriva, insieme con il ritenere [da parte di Dio] dell'assistenza, il suo abbandono; e che coloro che Dio non abbandona, quelli sono gli assistiti, e coloro che egli abbandona, e che non assiste, quelli sono i provati (3). In questo non vi è nulla che l'intelligenza possa trovare strano, o per cui possa esser [giudicata] cattiva una azione di Dio (4). Lode a Dio, quanto è giusto il paragone per chi ignora questo con i bruti, cui Dio ha paragonato con gli empî!

Quanto alle parole di Dio [nel Corano]: « E non sei stato tu a lanciare quando hai lanciato, ma invece Dio ha lanciato » (1); esse sono espressioni, e Dio lo sa meglio, che si possono usare nella lingua e sono note (2), [e si vuole intendere con esse]: Non tu hai gettato il terrore [e non ciottoli o terra come crede l'interpretazione tradizionale] nei loro

(1) In questo periodo e in quello che segue ricorrono *qudrah*, *ḥikmah*, *'adl*, termini tecnici nella controversia circa la giustizia di Dio ed il libero arbitrio; al-Qāsim risponde che Dio con il permettere la sconfitta dei suoi amici per punirli mostra la sua potenza, la sua sapienza e la sua giustizia, come le definisce la teologia mu'tazilita.

(2) Corano, III, 154.

(3) المبتلون, che corrisponde al ابتليتهم di Ibn al-Muqaffa'.

(4) La sostanza del ragionamento è dunque questa: Ibn al-Muqaffa' schernisce il Dio dei Musulmani perchè alle volte i suoi amici sono vinti. Ma questo è perfettamente corrispondente alla concezione dello *'adl*, e il concetto di sapienza e potenza di Dio ricevono dall'ammettere tali sconfitte non una menomazione, bensì una conferma.

(1) Corano, VIII, 17.

(2) al-Qāsim prende occasione da questa disputa per discutere questo celebre passo del Corano. Secondo l'interpretazione più comune queste parole di Dio a Maometto alluderebbero alla battaglia di Badr. Quando Maometto vede avanzare i Qurayš da al-'Aqalqal prega Dio di aiutarlo a sconfiggerli; e allora Dio per mezzo di Gabriele gli suggerisce di lanciare contro al nemico al momento dello scontro una manata di ciottoli e terra; con questo lancio di Maometto i nemici sono accecati e volti in fuga.

Tale effetto miracoloso, secondo la interpretazione tradizionale e comune, non può derivare se non dal fatto che in realtà non è stato Maometto che ha lanciato la terra, ma Dio stesso. Il passo colle parole che lo precedono: ولم تقتلوهم ولكن الله قتلهم è celebre, perchè serve di argomento a coloro che sostengono che si possono attribuire a Dio azioni simili a quelle delle creature (cfr. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, 2ª ediz., IX, pag. 135 sgg.). L'interpretazione invece di chi, come al-Qāsim, vuole evitare ogni *tašbīh* è che Dio intende dire con espressione comune del linguaggio (e l'argomento filologico per sfuggire a difficoltà offerte dalla lettera del Corano è usato costantemente nella esegesi mu'tazilita) che in realtà non sono stati nè Dio nè Maometto a lanciare, ma solamente Dio ha infuso il *terrore* nel cuore dei Qurayš, secondo si dice in altri passi del Corano (cfr. nota 2, pag. 43). La chiarezza dell'espressione del Corano fa esitare anche al-Qāsim, che come si vede procede con molta riserva; è notevole che az-Zamaḫšarī nel *Kaššāf*, I, pag. 229, cita la sola interpretazione non allegorica, e quindi non consona alla tendenza razionalistica, mentre aṭ-Ṭabarī nel luogo citato rileva l'importanza del passo e ne dà tutte le interpretazioni. È noto del resto che l'esegesi di quest'ultimo, che rappresenta l'indirizzo tradizionale, ha d'altra parte uno spiccato carattere anti-antropomorfico. Al-Bayḍāwī cita ambedue le interpretazioni. È da rilevare altresì che anche secondo l'interpretazione tradizionale le parole ولم تقتلوهم ولكن الله قتلهم vanno spiegate con il fatto che Dio ha gettato il *terrore* nel cuore dei nemici. Da altre autorità poi le parole sono riferite non alla battaglia di Badr, ma ad altre occasioni.

cuori, ma sono invece io che nei loro cuori l'ho lanciato (1); e per il terrore che Dio lanciò nei loro cuori essi fuggirono, non per il lancio nella pianura [di Badr], quando furono colpiti. Una espressione simile a questa da parte di Dio, che non ha compagno, sono le sue parole: « E Dio fece discendere coloro della gente del libro che li avevano aiutati dalle loro fortezze, e gettò nei loro cuori il terrore; parte ne uccideste, parte ne faceste servi; e Dio vi fece ereditare la loro terra, le loro case, e i loro beni, e una terra che non avevate mai calcato. Dio ha potere sopra ogni cosa » (2).

Che cosa trova dunque strano Ibn al-Muqaffa' da parte di uno che [come dice il Corano] ha il potere su [tutte] le cose, che faccia quell'azione del lancio (3), che egli può fare? Non trova strano questo se non uno sciocco, nè uno che giudichi rettamente può negare questa azione a Dio. Dio ha potere di far questo e il suo contrario, ed analoga è la sua potenza di abbandonare e di assistere; e quando resta sicu-
٢٢ ramente affermata per uno che può la potenza per il suo atto, non è in alcuna maniera da trovare strano che esista per lui un confine (4) della sua azione, chè altrimenti sarebbe assurdo il

(1) L'espressione « ha gettato il terrore nei loro cuori » ricorre varie volte nel Corano; cfr. nota precedente.

(2) Corano, XXXIII, 26-27. Il passo si riferisce, come è noto, alla sconfitta degli *Aḥzāb*, che assediavano Medina nel 5 Eg.

(3) Da queste ultime espressioni appare probabile che Ibn al-Muqaffa' con parole qui non citate continuava nel suo libro a schernire le credenze dei Musulmani relative all'intervento divino nelle battaglie e più specialmente quelle relative alla battaglia di Badr ed al lancio dei ciottoli e della terra negli occhi dei nemici. Al-Qāsim oppone anzitutto, con una riserva ed esitazione che sembra strana, l'interpretazione allegorica della frase del Corano; ed aggiunge poi che in ogni modo l'onnipotenza di Dio gli permette di compiere un'azione simile a quella del lancio dei ciottoli. Prende quindi l'occasione per definire esattamente il concetto di *qudrah* secondo la teologia da lui seguita.

(4) Occorre forse leggere حد.

concetto di potenza su tale azione, una volta che non si vede che colui che può agisce secondo tale potenza [nel senso della teologia mu'tazilita] in ogni tempo (1). Quindi se dice qualcuno: « Ma che cosa dite, può forse Dio non fare entrare in Paradiso i pii e non nel fuoco chi è infedele alla sua grazia e nega lui e i suoi Profeti? », si risponde (2): « Egli esisteva *ab aeterno* [prima dell'uomo] e non aveva fatto entrare alcuna delle due schiere [i buoni e i cattivi] nel loro luogo di entrata [rispettivamente il Paradiso e l'Inferno]; ma invece per la potenza di far entrare e di non fare entrare la fattura di Dio è avvenuta fin *ab antiquo* (3). Furon dunque anticamente [gli uomini] e non erano fatti entrare, ma dopo non può essere a meno che siano fatti entrare (4); e l'oggetto della potenza fu appunto chi non era stato fatto entrare [nel Paradiso e nell'Inferno] e che d'ora in poi doveva essere fatto entrare (5).

(1) Allude al noto concetto del limite della potenza di Dio, il *wuǵūb*, limite posto da Dio stesso alla sua azione con sue deliberazioni, alle quali si deve attenere. Dio *deve* ricompensare sempre, e *deve* punire sempre.

(2) Cioè si risponde negativamente, appunto in forza del *wuǵūb*, e mostrando che la potenza di Dio rispetto agli uomini è stata da lui determinata fin dall'eternità, ed egli deve quindi attenersi alle norme di questa *qudrah*.

(3) E cioè avendo Dio fin dall'eternità determinato in questo modo la sua potenza, egli si trova nel *wuǵūb* di agire secondo essa e fare entrare i buoni nel Paradiso ed i cattivi nel fuoco. Il passo, se non è corrotto, è certo di difficile interpretazione; si potrebbe anche leggere قدّما e spiegare: « ma invece la potenza di fare entrare e quella di non far entrare [queste due cose] precedettero la sua creazione [dell'uomo] ». Ma è interpretazione che non sembra probabile.

(4) L'entrata nell'Inferno e nel Paradiso è un fatto inevitabile dopo la missione di Maometto.

(5) Mi sembra dunque doversi intendere: Dio prima che gli uomini cominciassero di fatto a meritare il Paradiso o l'Inferno ha stabilito chi debba rispettivamente entrare nell'uno o nell'altro luogo, e con questa determinazione precedente all'inizio delle ricompense e delle pene, egli ha, fin dall'eternità, stabilito la sua condotta; e si trova quindi nel *wuǵūb*

Comprendete dunque da noi quello che abbiamo detto e ponete la comprensione di ciò come principio evidente [della vostra dottrina].

Quanto al suo detto: *E i suoi nemici uccisero i suoi Profeti e i suoi Inviati* (1), ma che cosa trova strano nell'uccisione di essi da parte dei nemici di Dio, che Dio lo combatta e lo maledica? Se [i Profeti e gli Inviati] non fossero stati uccisi, non sarebbe stato necessario quell'onore presso Dio, che questi invece fece necessario [con la loro uccisione], ed essi non avrebbero raggiunto il premio di quell'azione, nell'uccisione a causa della quale consisteva appunto il motivo del premio. Se in questo discorso militasse a suo favore un argomento di attacco contro di noi, questo argomento sussisterebbe contro di noi anche a proposito della morte dei Profeti (2); e se questo argomento andasse contro di noi, per la loro uccisione e per la loro morte, militerebbe anche a loro favore contro di noi a proposito della base della creazione (3); mentre invece nella creazione non potrebbe sussistere la sa-

di attenersi a questa norma e di attribuire secondo essa, nel giorno del giudizio, le ricompense.

(1) Qui Ibn al-Muqaffa' dileggia le credenze dei Musulmani sui Profeti e trova assurdo che essi siano stati uccisi. È noto che anche Mānī nei suoi libri ha parole violente contro i Profeti. Il *Fihrist* ed altre fonti ce ne dànno chiara notizia. Cfr. FLÜGEL, *Mānī*, pp. 69, 100 e note 283 e 284, ove sono dati maggiori particolari a questo riguardo.

(2) Dice cioè al-Qāsim: l'uccisione non è che una forma di morte, ed Ibn al-Muqaffa' dovrebbe, per esser logico, trovare strano egualmente e rimproverare al Dio dei Musulmani il suo permettere che i Profeti muoiano.

(3) Penso (ma non mi nascondo l'incertezza dell'interpretazione) che il pensiero di al-Qāsim possa riassumersi così: se l'essere stati i Profeti uccisi costituisse un argomento contro la nostra dottrina, altrettanto dovrebbe esserlo la morte dei profeti; e per conseguenza dovrebbe esserlo l'economia con cui Dio ha stabilito la sua creazione, facendo le creature mortali. Perchè appunto per la *bunyah* della creazione non è possibile che i Profeti siano esclusi dalla legge generale della morte.

pienza (1) che in esso si trova, se non con il sussistere dell'economia, secondo la quale fu costruita (2). Questo è argomento con cui abbiamo finito la nostra risposta, e che abbiamo dimostrato colle orme (3) della sapienza di Dio (4). E nella nostra descrizione di esso, e nelle parole con cui abbiamo su di esso richiamato l'attenzione, vi è quanto lo rende chiaro, in modo che esso appare con ciò evidente, e quanto lo rende genuino. E molta lode sia al Signore dei mondi, e che egli conceda i suoi favori a Maometto, alla sua famiglia e li salvi.

Quanto al suo detto: *Ed egli ha concesso ai suoi nemici termine fino al giorno in cui saranno risuscitati,* egli e i suoi compagni vaneggiano in esso, come non hanno mai cessato di vaneggiare. Se nel concedere [da parte di Dio] termine fosse una cosa riprovevole [come pensa Ibn al-Muqaffa'] la lunghezza del suo ritardare [il castigo fino al giorno del giudizio], altrettanto lo sarebbe il più breve possibile dei termini (5).

(1) È sempre il concetto di *ḥikmah*.

(2) È quindi necessario che nessuno sia escluso dalla legge della morte.

(3) Cioè con i segni della sapienza di Dio impressi in questi fatti, e che dimostrano che essi sono creati e diretti dalla sua provvidenza.

(4) È appunto la *ḥikmah* che ha determinata la necessità dei meriti dei Profeti, per rendere possibile la loro ricompensa, e che ha foggiato in tal modo l'economia della creazione.

(5) Il senso da attribuire al فسد del testo è analogo a quello dello stesso verbo che ricorre a pag. 21 del testo arabo, linea 12. Mi sembra che il senso risulti chiaro e che il ragionamento di al-Qāsim si possa riassumere così: Ibn al-Muqaffa' trova risibile la credenza dei Musulmani che Dio attenda per dare la punizione agli uomini il giorno del giudizio (nelle credenze manichee per la vita futura il castigo e la ricompensa sono immediatamente attribuiti dopo la morte). Ma al-Qāsim oppone (usando un artificio polemico che gli è caro) che se fosse ridicolo che Dio conceda un termine lungo, quale è quello del giudizio, altrettanto dovrebbe apparire strano che egli non punisca immediatamente, appena commessa la colpa, e che il peccatore abbia spesso un termine, come si può constatare continuamente nella vita quotidiana. Ma questo termine è vice-

Ma [allora] vorrei sapere perchè ha voluto ritenere biasimevole e ha trovato strano questo, una volta che egli stesso se non fosse rimasto in vita [1], non avrebbe potuto esser ribelle o obbedire, e se non fosse la ribellione e la ubbidienza non sarebbe stato creato e non sarebbe stato fatto [2].

Quanto al suo detto: *E fa ammalare le sue creature e le castiga con quelle infermità che le colpiscono,* ma, per la mia vita, Dio ha dato agli uomini le loro nature aliene dalle perdizioni della ribellione e dalle ignominie delle riprovevoli proprietà del difetto e le ha consegnate loro perfette [e immuni] da esse; pertanto quelle malattie corporali che le col-
٣٣ piscono, ovvero la corruzione della loro confessione religiosa avvengono dopo [che] la costituzione di queste nature [è stata fatta] aliena da ogni difetto, che si trova invece in quelle che divengono [poi] biasimevoli. Così la corruzione della loro fede religiosa a causa della loro ribellione è avvenuta dopo la guida di Dio e la sua indicazione, e dopo che Dio ha offerto loro la libera scelta e la possibilità per l'obbedienza [invece della ribellione]. Non vi è quindi in quello che egli dice e in cui seduce e di cui va a lungo parlando, argomento che possa militare in suo favore contro di noi, o su cui possa alcuno fondare di-

versa necessario, perchè esista la possibilità del pentimento, insomma per l'economia della vita morale, nella quale molti meriti non esisterebbero se non ci fosse la possibilità di pentirsi, concessa appunto dal termine, sia pure brevissimo, dato da Dio. E senza questa possibilità di fare il bene e di fare il male e di esercitare la libera volontà, aggiunge al-Qāsim, l'uomo non sarebbe stato neanche creato, e Ibn al-Muqaffa' stesso non esisterebbe.

(1) E cioè se fosse stato punito subito. Nel testo correggi يبقِ in يبقَ; l'errore di stampa forse è dovuto alla parola يعصِ, che viene subito dopo.

(2) Deve intendersi: la concessione da parte di Dio del termine è conseguenza del libero arbitrio; l'uomo è spesso lasciato in vita, sebbene peccatore, perchè possa eventualmente colla sua libera volontà pentirsi; e il libero arbitrio è la ragione per cui gli uomini sono stati creati.

scorso di dileggio contro di noi. Gli è come se i suoi discorsi e, misero lui, le sue proposizioni fossero un discorso di quelli, che noi non abbiamo cessato di udire dagli astuti fra coloro che sono nelle prigioni [1]; è come se egli avesse ricevuto la sua educazione dalla più bassa classe dei dissoluti; ma anzi è come se egli stesso fosse un pazzo tocco, a cui non si conviene nè ricompensa nè castigo.

Ma quando mai gli fu detto, che Dio lo combatta e lo uccida, quello che egli pretende e dice, e in cui vaneggia e delira, quando fa le sue questioni [contro i Musulmani] [2], e che cioè Dio ha fatto sorde le sue creature [3], come egli pensa, o le ha fatte divenire cieche, come immagina, o le ha costrette alla ribellione, ovvero ha posto ostacolo tra alcuno e la sua fede [4], o che Egli stesso li ha fatti ammalare o ne ha castigati alcuni senza colpa? Invece noi [Musulmani] sosteniamo che Egli ha fatto loro intendere con la chiamata il suo appello, e ha illuminato i loro sguardi colla luce della sua retta via; e chi di loro si ammala, proprio da Dio prega la guarigione, e quando è provato da una tribolazione, è Dio che allontana la sua tribolazione. Oh, non ha forse udito Dio altissimo e il suo detto su Giobbe, suo Profeta provato, che su di lui siano i favori del Signore altissimo: « E Giobbe, quando invocò il suo Signore: certamente mi ha toccato il demonio con sofferenza e castigo, certamente mi ha toccato

(1) E che cercano in questa teoria una giustificazione della loro colpa. Nel passo di Ibn al-Muqaffa' qui citato da al-Qāsim si parla solamente di malattie fisiche, ma al-Qāsim estende la sua confutazione anche a difetti morali, probabilmente perchè Ibn al-Muqaffa' nel suo libro parlava anche di questi.

(2) Cfr. sopra pag. 32-33.

(3) Evidentemente si allude a passi del Corano, come, per es., 11, 17.

(4) او جبرهم على عصيانه او حال بين احد وايمانه; sono le consuete espressioni con cui è riassunta questa parte della celebre questione relativa al *ǵabr*.

il danno, e tu sei il più misericordioso dei misericordiosi. Dice Dio altissimo: E lo esaudimmo e lo liberammo da quello che era in lui di male e gli restituimmo la sua famiglia, e con loro ancora altri come loro [1] per misericordia nostra, e per ammonimento agli intelligenti » [2]? E non ha udito le parole di Abramo nella rivelazione del saggio Corano, che Dio ha fatto discendere [3], in ciò che egli afferma di Dio circa la guarigione [da Lui concessa] alla sua malattia, quando ammalò, allorchè dice [Abramo], che Dio accordi a lui i suoi favori e lo salvi: « Il quale mi ha creato e mi dirige nella retta via e mi dà da mangiare e da bere, e quando mi ammalo egli mi guarisce; il quale mi farà morire e poi mi farà rivivere; e colui il quale io desidero che mi perdoni i miei peccati il giorno del giudizio » [4]?

Quanto al suo detto: *E tutte le sue creàture le distrusse con distruzione* [5], egli, misero lui, nega [come causa] [6] per la loro distruzione quello che Dio stesso [nel Corano] non ha lasciato oscuro [7] [indicandolo come causa]. La loro ribellione a Dio, il quale merita l'obbedienza, per empietà e per ostilità, e il loro discostarsi da quelle azioni, nelle quali Dio aveva posto per loro la salvezza e la retta guida, fu, cioè,

(1) Un'altra famiglia di altrettante persone.

(2) Per questo passo del Corano vedi la nota al testo arabo, a pag. 23.

(3) Letteralmente: in quello della rivelazione del saggio Corano che Dio ha fatto discendere.

(4) Corano, XXVI, 78-82.

(5) Ibn al Muqaffa' allude ai numerosi passi del Corano in cui Dio dice di aver distrutto una generazione, o un popolo o una città. Cfr. per es. le concordanze del Corano sotto la voce اهلكنا. Ibn al-Muqaffa' dileggia appunto la credenza dei Musulmani in queste punizioni di Dio.

(6) Il verbo انكر è da me tradotto ora « trova strano » ora « nega », secondo il contesto.

(7) Cioè lo ha indicato Dio stesso, quando nel Corano parla di questa distruzione come conseguenza dell'empietà e della ribellione.

la causa per la quale essi perirono e furono distrutti, dopo che Dio ebbe fatto veder loro la via di salvazione ed essi non vollero vedere. A meno che egli vada immaginando che fu proprio Dio a portarli alla ribellione e ad essa li costrinse [1]. Ma come, misero lui, può essere questo, quando Egli è Dio, che diede loro, nella ribellione, la possibilità di commetterla e non commetterla e libera scelta [2], e non ha costretto alcuno a fare il bene? E che dire [se non ha costretto alcuno a fare il bene] della sua [pretesa] costrizione alla ribellione [3]? Nè Dio si è adirato mai [4] nè si è compiaciuto se non di cose in cui vi è motivo di compiacenza [5], nè mai si è adirato contro l'uomo per sue azioni, nè ha mai avuto in alcuna occasione contrarî [6], nè si è scontrato in battaglia con alcun nemico, nè è stato mai eguagliato in alcuna cosa da [oggetti] simili a lui [7]. Quando le sue creature si ammalano le guarisce, e quando non vogliono vedere la via retta la mostra

(1) Secondo il *ǵabr* combattuto dai Mu'taziliti.

(2) Al-Qāsim, ripete, naturalmente, la consueta dimostrazione del libero arbitrio, nella quale ricorrono sempre i medesimi termini tecnici.

(3) Occorre leggere كيف يجبره.

(4) Mostra con un altro argomento ancora che la distruzione operata da Dio non è che la conseguenza della sua giustizia, e non, come Ibn al-Muqaffa' vuol far credere con il suo scherno, un segno di crudeltà del Dio dei Musulmani. Dio non si può adirare, perchè secondo la dogmatica mu'tazilita, egli è spoglio ed esente dei moti umani, come l'ira. Confronta per altri particolari su questo punto, e per la interpretazione dei passi del Corano, in cui sembrerebbe affermarsi che Dio si adira, qui appresso pag. 75-77.

(5) E appunto non può essersi compiaciuto della distruzione degli uomini senza una causa del suo *'adl*.

(6) E quindi è assurdo pensare a sue lotte con nemici, e a sue vendette.

(7) Non si possono quindi attribuirgli le azioni degli uomini, dai quali li distingue la sua *muḫālafah*. Su questo punto e sulla *muḫālafah* al-Qāsim tratta a lungo nello scritto الدليل الكبير che ho intenzione di pubblicare insieme con gli altri contenuti nel *Maǵmū'*.

loro; o cecità di chi lo ignora e non vuol riconoscere e quello che a lui spetta [1], e vuol di esso spogliarlo! Se Dio altissimo fosse un semplice uomo [2], sarebbe necessario riconoscere ciò che gli spetta; e che dire, se si considera che le creature sono sue creazione, e che Egli è il creatore delle creature e il loro fattore dal nulla [3], colui che fa loro il bene in ogni occasione e il loro benefattore [o educatore] [4], colui che non si allontana da loro togliendo il suo favore, finchè essi non si allontanano, e non muta quell'azione di grazia [verso le creature] che è in lui [che gli è propria] finchè esse non divengano infedeli [5]? E che dire, se si considera che Dio cerca di cattivarsi chi gli è ribelle, e a chi insuperbisce concede termine, mentre avrebbe il pieno potere su di lui; quindi ripete a lui il suo appello nel richiamarlo alla retta via, e allora solamente [dopo questi richiami] ricompensa chi accetta la sua parte in questo appello ed allontana chi rifiuta i suoi doni di grazia; ed è colui che scopre l'iniquità di ogni iniquo? Misero chi ignora i benefici di Dio e nella sua infedeltà incorre nella ribellione contro di lui! Che cosa va ignorando Ibn al-Muqaffa' di un beneficio grande, incalcolabile, e contro chi si ribella, quando si rivolta proprio contro Dio [6]? Ma chi è più degno di Dio - è eccelsa la sua lode - di essere adorato e glorificato con quella obbedienza e dedizione a Lui a cui egli chiama? Egli è Dio che guida alla via della salvazione, e il quale fa grazia con le sue grazie, che non sono numerabili.

(1) *Ḥaqqahu.*

(2) *Ṣāḥiban.*

(3) *Mubtadi'un.* È termine tecnico per la creazione di Dio dal nulla. Su questo argomento si tornerà in seguito in occasione della disputa sulla creazione.

(4) *Muṣṭani'un.*

(5) E più propriamente finchè non cadano nel *kufr.*

(6) Come fa ad ignorare una grazia così grande e ribellarsi proprio a Dio?

Se qualcuno poi dice: « Ma donde sai tu che queste sono sue grazie, e che chi le produce è la beneficenza di Dio e la sua generosità? », sappia che tutto ciò che di quelle grazie si scorge consiste in grazie, in cui Dio ha mostrato chiaramente le traccie [1] del far grazia [da parte sua], e che su di esse le intelligenze formulano il loro giudizio secondo il genuino segno di tale azione di far grazia [che in esse scorgono]; che [per conseguenza] non può essere a meno nella natura
delle intelligenze e di ciò che in esse e per esse si trova di 10
intelligibile [2], che per queste grazie vi sia un autore che le ha fatte, il quale è colui che le ha create e le ha fatte sorgere; che non conviene che l'autore delle grazie sia come esse [e non distinto da esse come creatore di fronte a creature], considerati i segni della fattura che in esse grazie Dio ha chiaramente mostrate; e che, infine, all'infuori di queste grazie non esiste cosa diversa da esse in cui non si scorga la fattura e il suo segno, finchè questo [processo di successiva considerazione delle cose che sono create] finisce a Colui cui non assomiglia alcuna cosa fatta e Colui dal quale trae inizio innovato ogni cosa [3], e che questi è Dio, il Primo, l'Eterno, il Re, il Santo, il Saggio. Se dunque questo fatto è sicuro per chi ragiona secondo la testimonianza che esso depone, questi è certo che la salvezza da Dio non viene se non per mezzo del suo atto di dar retta guida, la quale è stata fatta discendere nella rivelazione dei suoi libri [4] e per mezzo della quale, nella rivelazione stessa, è indicata la via di salvazione. Sia dunque lode a Dio, autore della grazia nelle cose, e Colui che

(1) *Āṯār*, termine tecnico adoperato anche nella disputa sulla creazione e sull'eternità della materia, per indicare l'azione di Dio sulle cose.

(2) Cioè tanto nella natura delle intelligenze che in quella delle cose intelligibili, che sono l'oggetto di esse.

(3) Tutto questo lungo periodo non fa che ripetere la consueta dimostrazione usata anche per provare l'esistenza di Dio e la creazione.

(4) Letteralmente: in quello che ha rivelato dei suoi libri.

ha cura della salvezza di chi fra i suoi eletti si salva con la sua retta direzione; il quale non ha pari che lo eguaglino, nè compagni nell'imperio che gli equivalgano, che è immune da ogni bassezza, e superiore ad ogni far male, Signore delle luci simili nelle loro parti ed arbitro del governo della tenebra e del suo farla sorgere; l'Alto, l'Altissimo, Colui che ha le alte similitudini e i nomi belli, Colui che è testimonio di ogni [colloquio] segreto [1] e fine di ogni lamento; Colui che dà termine e temporeggia, che non è eguagliato da un simile nelle cose tutte; e per ogni cosa che abbia fama lodata e che si attribuisce a generosità o bontà, Dio è l'iniziatore della creazione della sua qualità di cosa lodata; il precedente, il primo in quella generosità per cui è lodato. E dove è la nostra dottrina che egli, misero lui, pretende e cita [2]? Gloria a Dio, come è forte la sua sciocchezza e quanto è ignorante! Certamente Dio lo ha maledetto ed ha fatto errare il suo intelletto. E se io non avessi udito che Dio, che non ha compagno, dice: « Allontaneremo noi l'ammonizione da voi, perchè siete un popolo trasgressore? » [3] ed anche: « Coloro sono come bruti, anzi sono più di questi erranti: essi sono i [veri] negligenti » [4]; e [se non avessi visto che] poi, nonostante ciò, non ha tralasciato di dare loro ammonimento, e ha inviato loro il loro ammonitore [5], non avrei ritenuto opportuno per chi segue la credenza di Ibn al-Muqaffa' e vaneggia del suo vaneggiare

(1) Espressione coranica assai nota.

(2) Dice al-Qāsim: dopo questa dossologia che abbraccia e dichiara tutte le nostre convinzioni in questo argomento, come può egli sostenere ancora che noi Musulmani professiamo quelle credenze circa l'atteggiamento di Dio verso gli uomini, che egli vuol spacciare per musulmane e vuole schernire nella parte del suo libro qui citato?

(3) Corano, XLIII, 4.

(4) Corano, VII, 178; cfr. XXV, 46.

(5) Se cioè non avessi avuto l'esempio da Dio, che nonostante l'iniquità degli infedeli, ha continuato ad ammonirli.

nella sua dottrina, discussione, risposta o ammonimento e li avrei ritenuti, per la loro intelligenza, buoi od asini [1].

Avete veduto quando egli dice: « *Non può nessuno vincere se non con la cavalleria e le armi* » [2]? Certamente che egli, misero lui, insuperbisce nell'errore e di quale superbia! Ma che forse credete che egli pensi che le vittorie reciproche delle bestie, ovvero il vincere degli uomini sui cammelli forti e ostinati, e il loro legare gli elefanti con le corde, e il battere dei guidatori di essi sulle loro teste con i legni è un fatto che avviene da parte di loro solamente con cavalleria e con armi [3]? Misero lui, certamente che egli va fantasticando lontano dalla verità, e di quale fantasia! Se egli poi immaginasse che gli uomini siano più forti degli angeli [4], questa sarebbe nell'immaginazione la peggiore delle perdizioni; e noi nella risposta su ciò a loro e circa di loro, e circa la vittoria che i buoni ottengono per mezzo di Dio sul loro nemico e circa il loro debellarlo abbiamo esposto quanto contiene dichiarazione sufficiente e chiaro ammonimento a chi possiede giusto criterio.

Quanto al suo detto: [Maometto] *combatte per ottenere il regno e le cose mondane* [5], ma come, misero lui, combatte

(1) L'arabo aggiunge الا ما شاء الله.

(2) Ibn al-Muqaffa', continuando a schernire le credenze musulmane e con atteggiamento razionalistico, afferma essere risibile la credenza che possa esistere una vittoria ottenuta senza armi, come sarebbe quella degli angeli a Badr, o in altra battaglia.

(3) Dice al-Qāsim: nella vita quotidiana vediamo continuamente una quantità di vittorie ottenute senza le armi, come, p. es., quella delle bestie sulle altre bestie, quando lottano fra di loro, o quella degli uomini sugli animali. Quest'ultima avviene appunto così perchè la natura degli uomini è superiore a quella degli animali; analogamente gli angeli, superiori agli uomini, li vincono senza armi.

(4) In quanto gli uomini possono vincere, come in questo esempio delle bestie, senza armi.

(5) Con questa citazione cominciano gli attacchi violenti diretti da Ibn al-Muqaffa' contro Maometto e l'Islām. Come ognun vede, essi hanno

per ottenere il regno e le cose mondane, come può aver cercato nel mondo la gloria e la grandezza un uomo, cui, in esso [mondo], serviva di vestito di sopra e di vestito di sotto il crine e il pelo, il [rozzo] mantello e la lana (1), nonostante che egli potesse avere l'imperio del mondo, e mentre la gente era sicura dalla fame, dalla sete, e dal timore (2)? E qual regno può dirsi quello di uno che passa il giorno e la notte in umiltà e in pianto e che viaggia sulla terra con i suoi piedi, scalzo, chiamando alla salvezza chi degli abitanti di essa era perduto, e alla vita chi era morto alla retta direzione? di uno che nella più alta misura possibile teneva modo differente dal tenore di vita dei re del mondo e dei ricchi che sono in esso? e di uno che non era veduto trattar superbamente i miseri e i poveri del popolo comune, ma s'intratteneva con loro, ed era veduto star fra di loro, e mangiar con loro quando essi mangiavano, e risponder loro quando essi chiedevano, e visitare i loro ammalati quando si ammalavano, e assistere i loro morti quando morivano? Ma dove si vede tutto questo, e la parte originaria e la derivata di essa (3), essere fra i costumi dei re, i quali usano superbia [perfino] con i loro padri e per orgoglio non danno attenzione [neanche] ad alcuni dei loro figli (4)? Come

altissimo interesse per la storia della polemica religiosa in questo tempo, considerata la persona di Ibn al-Muqaffa'. Sono stati già notati, in parte, dallo SCHREINER, che ne dà notizia nel suo saggio: « *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam* », ZDMG, LII, pp. 474 sgg.

(1) In luogo di vesti e stoffe lussuose e di molte specie.

(2) Vuol dire che Maometto vestiva così poveramente nonostante la sua grande potenza e nonostante lo stato di benessere di cui godeva tutta la popolazione araba.

(3) È la consueta frase qui posta per costituire il secondo membro della frase rimata.

(4) Sulla fama della qualità di Maometto, la sua umiltà, la sua astinenza, abbiamo ora notizie nel noto libro già citato del Tor Andrae; vedi specialmente pp. 190-228; numerose ne sono le notizie sugli scrittori arabi. Cfr., per es., al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-bayān wa'l-tabyīn*, 1ª ediz., I, 163.

son simili alcune affermazioni di Ibn al-Muqaffa' ad altre! Ed io non reputo che esista un simile a lui per la tracotanza tra tutti gli abitanti della terra.

Quanto al suo detto, detto di falsa menzogna: *E scuoti via da te* – egli pretende – *il dominio dell'ignorante il quale insinua in te l'ignoranza, e ti ordina di non indagare e non domandare, e ti ordina di credere in quello che tu non conosci e di dichiarar vero quello che tu non comprendi; se tu* – egli pretende – *andassi al mercato con il tuo danaro per acquistare alcune mercanzie, e venisse a te uno di coloro che vendono le mercanzie, e ti invitasse a* [comprare] *la merce che è presso di lui, e ti giurasse che non vi è nel mercato nulla di più pregevole* ٢٧
di quello a cui ti ha invitato [per comprarlo], *non vorresti crederlo e temeresti l'inganno e la frode, e reputeresti ciò* (1) *debolezza e impotenza da parte tua, fino a che potessi scegliere di tua veduta e chiedere aiuto* [nella scelta] *a colui presso il quale sperassi ottenere assistenza e successo* (2); ma chi è, o misero lui, colui al quale egli rivolge la parola e che egli interroga, e colui di cui si teme che sia ingannato, ed in conseguenza sia ignorante (3)? È forse luce, la quale non può mai essere igno-

(1) Cioè il credere alle parole del mercante.

(2) La citazione è evidentemente incompleta. Il testo di Ibn al-Muqaffa', probabilmente, dopo questa similitudine, affermava che egualmente l'uomo non doveva credere a Maometto, che spacciava le sue dottrine come un ciarlatano al mercato. Tutta questa citazione è stata già riportata dallo Schreiner (dal manoscritto 4876 di Berlino) nel suo studio già citato, pag. 474, insieme con una versione che mi sembra non esatta alla fine. Il manoscritto di Berlino legge شيطان invece di سلطان e questo può spiegare l'errore dello Schreiner che traduce la parola زعم con « den Gedanken », mentre essa non fa parte del testo di Ibn al-Muqaffa', ma è usata da al-Qāsim per introdurre le citazioni, con il senso « egli afferma, pretende », come un *iti* sanscrito, e quasi per ricordare che queste bestemmie sono parole non sue, ma di Ibn al-Muqaffa'.

(3) Al-Qāsim usa qui il suo solito artificio polemico. Nel « sia ignorante » della confutazione è ricordato il « ignorante » e « ignoranza » della citazione.

rante (come egli stesso pretende) in modo da divenire male, o è tenebra la quale non può essere che inganno ed astuzia [1]? Lode a Dio, come i suoi esempî [2] sono simili alla sua intelligenza, e quanto è chiara la simiglianza di questa, nella bassezza, con le sue azioni! Che forse, misero lui, Maometto, che i favori di Dio siano su di lui, ha invitato a qualcuna delle cose che Ibn al-Muqaffa' ha a lui attribuito con calunnia? Dio guardi [dall'affermare] che questo fosse proprio del suo costume, o proprio della rivelazione del Corano che è stata fatta discendere su di lui [3]! Ovvero è Ibn al-Muqaffa', misero lui, che spinge ad affermare il contrario di quello che si sa [chiaramente], mentre il Profeta venne a chiamare solamente alla scienza? O forse Maometto ordinava di astenersi dalla ricerca e dall'esame, mentre invece è proprio quegli che discopre i segreti delle cose recondite ad ognuno che li ricerchi? ovvero Maometto si compiaceva forse della bassezza e delle brutture dell' inganno [4], o avea familiari le male azioni e le loro vergogne, mentre invece nessuno degli uomini al mondo ha più di lui abbominato il male, e nessuno con maggior vigore di lui ha dato buoni consigli nell' indirizzare al bene, nè alcuno come lui ha apertamente proclamata la palese rivelazione della sua causa [5], e nessuno mai ha invitato a quel discoprimento del vero a cui ha invitato lui? Che forse Ibn al-Muqaffa' non ha udito - quanto è menzognero il suo detto! - Maometto che dice [nel Corano], che i favori e la compia-

(1) E cioè, se è luce, è impossibile che sia sedotto: se è tenebra, è l'astuzia in persona, e non può essere ingannato.

(2) Le sue parabole, come questa del mercante.

(3) Esclamazione per controbattere subito l'affermazione blasfema.

(4) Come il mercante della parabola.

(5) اظهار أمره; cioè era il più sincero dei capi di religione, contrariamente all'accusa di Ibn al-Muqaffa', in quanto dichiarava precisamente e con ogni chiarezza lo scopo della sua missione. Il امره è difficilmente traducibile in italiano.

cenza di Dio siano su di lui: « O gente, se voi siete in dubbio sulla mia religione, io non adoro quello che voi adorate al di fuori di Dio; ma io invece adoro Dio il quale vi farà morire, e sono stato comandato di essere dei credenti » [1]. Dice anche Dio altissimo « Di': o gente del Libro, venite ad una eguale parola fra noi e voi: che noi non serviremo se non Dio e non associeremo a lui alcuna cosa, e che non prenderà alcuno di noi per Signore alcuno di noi, all'infuori di Dio. Ma se volgono le spalle, dite: Attestiamo che siamo Musulmani » [2]. Dice anche Dio altissimo: « Di': che forse vi è tra i vostri soci chi guida alla verità? Di': Dio guida alla verità; forse chi guida alla verità è più giusto che sia seguito, ovvero lo è chi non guida se non in quanto è guidato [3]? E che cosa vi accade? Come mai giudicate [contro ragione]? » [4]. Certa-
mente questa opinione di Ibn al-Muqaffa' su Maometto è tale ٢٨
che non l'ha professata contro di lui alcuno, nè fra chi lo ha seguito e ha a lui risposto e ha scelto la buona direzione, nè fra chi si è da lui rivolto e gli è stato nemico. Ma io credo che Ibn al-Muqaffa' delirasse, e che il demonio gettasse sulla sua lingua quello che voleva, in modo che Ibn al-Muqaffa' ha reputato certezza il suo pensiero contro Maometto, ovvero ha contrariato chi [invece] ha ritenuto le parole di Maometto ben chiare. Ma come, povero lui, che Dio lo combatta e lo uccida, può la cosa essere come egli ha inventato o secondo che pretende, una volta che [invece] Dio

(1) Corano, X, 104. E questo passo come il seguente provano appunto la sincerità dell'appello di Maometto.

(2) Corano, III, 57. È noto che di questo passo coranico vi sono più interpretazioni; non è qui il luogo di discuterle, essendo esso citato unicamente per mostrare la chiarezza dell'appello di Maometto.

(3) Ed anche questo passo è diversamente interpretato.

(4) Corano, X, 36. Si noti la relazione fra il كشف للحق del testo di Ibn al-Muqaffa' e questo passo coranico.

dice: « Di': Io vi avverto di una sola cosa che stiate innanzi[1] a Dio a due a due o isolati; poscia considerate bene la pazzia che [secondo voi] è nel vostro compagno [Maometto][2], se egli è altra cosa che un ammonitore per voi innanzi a un castigo terribile »[3]. Dice anche Dio: « Di': E non avranno considerato ciò che è nel cielo e nella terra e le cose che Dio ha creato, e che è probabile che sia già avvicinato il loro termine? E in quale novella dopo di essa [il Corano] crederanno? »[4]. E dice Dio: « Di': Guardate quello che è nei cieli e nella terra: ma i segni e gli avvertimenti non saranno di alcuna utilità per un popolo che non crede »[5]. Forse ha mai alcuno come Maometto invitato ad approfondire la considerazione[6] [sulla sua missione], ovvero ha mai alcuno come lui incitato alla meditazione[7]? La falsità della fantasticheria dei sogni[8] non raggiunge la falsità di Ibn al-Muqaffa' nel suo discorso! Misero lui, ha cercato nel Corano di che dileggiare, e si è assunto nel biasimarlo un compito, che non sono stati capaci di assolvere più scaltri dei demoni[9]: e come poteva

(1) Queste parole ان تقوموا لله, come è noto, sono diversamente interpretate dai commenti, o nel senso materiale di sorgere, andar via dalla radunanza del Profeta; ovvero in quello figurato, di considerare rettamente la questione innanzi a Dio, con purità di pensiero.

(2) Letteralmente: quello di pazzia che è nel vostro compagno.

(3) Corano, XXXIV, 45.

(4) Corano, VII, 184.

(5) Corano, X, 101.

(6) اخلاص الفكر (che intendo in senso analogo a اخلاص السعى ad es., che è d'uso corrente nella lingua letteraria d'oggi, e significa « fare ogni sforzo »); al contrario, dunque, di quanto gli rimprovera Ibn al-Muqaffa'. فكر ricorda il تتفكروا di Corano, XXXIV, 45, citato sopra; in quel passo coranico Dio ammonisce appunto di considerar bene che cosa è Maometto.

(7) النظر, allusione al انظروا, e ينظروا dei due passi coranici precedenti.

(8) È la nota espressione, اضغاث احلام; usata anche nel Corano.

(9) Allusione al passo coranico seguente,

farlo lui, che non è che un pazzo? Non ha forse udito il detto di Dio: « Di': se si riunissero gli uomini e i *ǵinn* per produrre una cosa simile a questo Corano, non potrebbero farla, anche se fossero di aiuto uno all'altro »[1], e anche il detto di Dio: « O diranno: lo ha inventato? Di': Portate una *sūrah* simile ad esso e chiamate [in aiuto] tutti quelli che potete, all'infuori di Dio, se siete veritieri »[2]?

Quanto al suo detto: *Non conosciamo una religione da che esiste il mondo fino a questo tempo, in cui deve accadere la fine di esso, che produca peggiore crema ogni volta che viene agitata*[3], *che risulti più insipida in questo scremare per quanto concerne quei che la professano*[4], *più monca nella sua origine, più amara di frutti, più malefica di effetti sul suo popolo e sui popoli sui quali ha avuto vittoria, più selvaggia di condotta, più pigra di intelletto, più schiava del mondo e devota ai piaceri, della vostra* ٣٩
religione, egli ha pronunziato con esse, misero lui, sulle basi e sulle derivazioni della nostra religione e sulla parte separata e quella unita del precetto di Dio[5] un giudizio, nel quale non sfugge la sua menzogna a chi giudichi su questa religione [sia anche] con la minima parte di giustizia. Ma quale religione ha migliore ordinamento, quale precetti più giusti e minor contraddizione, quale dà maggior soddisfazione, di una religione i cui sostegni riposano e le cui basi sono in equilibrio sull'ordine che essa impartisce di praticare la giustizia e il ben

(1) Cioè gli uomini ai *ǵinn* o viceversa; Corano, XVII, 90.

(2) Corano, X, 39. Queste ultime parole insieme con altri passi del *radd* confermano l'opinione che Ibn al-Muqaffa' abbia composto una imitazione ed insieme confutazione del Corano e rendono probabile che al-Qāsim confuti con questo suo scritto appunto tale opera. Come ognun vede, la questione è di grande momento per la storia letteraria araba.

(3) Come il latte per fare la crema o il burro. Tutte queste metafore tratte dal linguaggio dei pastori sono assai comuni tra gli Arabi.

(4) Che abbia cioè i più sciocchi seguaci.

(5) Le solite espressioni difficilmente traducibili, dovute alle esigenze della prosa rimata.

operare, e i cui divieti proibiscono ogni azione turpe o ogni violenza: che non ha tralasciato di dare al giusto ricompensa e non ha negletto di attribuire al malvagio il castigo, per mezzo di decreti di equità, giusti, e per mezzo di bilancie di giustizia che non pencolano [da nessuna delle due parti]?

Se non fosse questa religione la terra si sarebbe corrotta e sarebbe andata distrutta, e le opere buone sarebbero andate perdute e sarebbero sparite. Ma io credo che Ibn al-Muqaffa' abbia pensato ed immaginato che la nostra religione ed i precetti del nostro Signore siano [una stessa cosa con] i precetti di Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān, e quelle prescrizioni contradditorie ed empie nei loro elementi, che furono emanate dopo Mu'āwiyah dai principi dei banū Marwān. Quelli sono i veri nemici della nostra religione (1): il precetto della nostra religione è invece quello con cui non si mescola mai empietà, e i comandi di questa religione, che provengono da Dio, son quelli cui non somigliano altri comandi. E di tali qualità è ben degno il comando dell'autore di essa religione [Dio], che è il più sapiente dei sapienti ed un ordine che proviene dal Signore dei mondi (2).

Quanto al suo detto *Un uomo della popolazione della Tihāmah* (3), questa affermazione da parte di Ibn al-Muqaffa'

(1) Non è necessario rilevare quanto sia naturale questo linguaggio così violento contro gli Ommiadi in bocca di al-Qāsim.

(2) Dice cioè che questa giustizia e questa incomparabilità ben si convengono, contrariamente a quanto afferma Ibn al-Muqaffa', ai precetti dell'Islām, che sono di origine divina.

(3) Maometto è spesso detto *at-Tihāmī*, uomo della Tihāmah, ed alle volte con intenzione di dileggio. Il Profeta stesso avrebbe però detto: انا النبى التهامى الابطحى الامى, onde la meraviglia di alcuni nel veder usata questa espressione per offendere Maometto. Cfr., per es., al-Mutanabbī, ed. Dieterici, pp. 331, 26 ed il commento. È probabile che qui Ibn al-Muqaffa' non voglia rilevare la qualità di *Tihāmī*, in senso offensivo, ma quella di Arabo in genere, e dileggi, con Maometto,

non è che un genere di [della sua] oscurità di linguaggio; e, misero lui, come in questa cosa è grande la sua insolenza e la sua infedeltà! Che forse il Profeta era della Tihāmah o della Siria, ovvero dell'Occidente o dell'Oriente? O piuttosto non era se non una creatura umana che Dio inviò a tutti quelli che parlano chiaro o non chiaro (1)? Come ha detto Dio, che conceda a Maometto la sua generosità e la sua compiacenza: « Di': Io sono un uomo come voi: mi è stato rivelato: Certamente il Dio vostro è un solo Dio. E siete voi forse Musulmani? » (2). E forse egli è altri se non l'Inviato di Dio, che Dio ha mandato all'uomo e una grazia da parte sua che Egli ha concesso ai suoi servi (3) e che Dio ha inviato per la prima volta, con la sua retta direzione alla gente che era più degna di esser guidata (4), e cioè alla gente della sua stirpe [di Maometto] e tra i figli di Abramo e la sua progenie, e ai figli di Qaḥṭān tra i suoi scelti (5)? Questi [i Qurayš] infatti, nonostante la loro infedeltà [ed idolatria] eran coloro che, tra gli infedeli, serbavano più fede a colui con cui avevano fatto patto, che rendevano più onore a chi amavano di amore, che più beneficamente agivano per colui che era sacro per loro, che per generosità più fedelmente

gli Arabi ed i Qurayš: un misero abitante dell'Arabia mai avrebbe potuto fondare una grande religione. Il passo è stato già notato dallo Schreiner, vedi sopra, p. 59, nota 5.

(1) Cioè Arabi e non Arabi.

(2) Quest'ultima frase manca nel testo del Flügel.

(3) Non so come rendere il كالاحسان del testo.

(4) Che ha cioè inviato fra i Qurayš, che ne erano più degni, affinchè poi l'Islām, che apparve per la prima volta (concetto espresso dal مبتدئا) fra di essi, si diffondesse poi nel mondo.

(5) Il pensiero di al-Qāsim in questa importante questione è che l'universalità della missione di Maometto rende la sua appartenenza alla tribù dei Qurayš circostanza di secondaria importanza. Ma la ragione perchè Maometto apparve fra i Coreisciti è da cercarsi nelle qualità di questa tribù, le quali ne facevano il popolo più degno della terra,

osservavano [il patto de] la protezione dei loro vicini, e maggiormente odiavano la menzogna e disprezzavano la bassezza del carattere: che più devotamente glorificavano Dio e onoravano il sacro recinto della sua casa: ed eran coloro dei quali Dio dice nella menzione che fa di essi [nel Corano], a proposito dell'adorazione degli idoli che i Qurayš veneravano insieme con Lui, per avvicinarsi, con la adorazione loro di questi idoli, al Misericordioso: « Noi non li veneriamo se non perchè ci avvicinino a Dio » (1).

E non hai forse udito il detto di Dio su di loro e a proposito di quello che Egli narra ai suoi servi circa il desiderio dei Qurayš [di esser credenti]: « E veramente essi dicevano: Se noi avessimo avuto presso di noi un ammonimento dagli antichi, saremmo stati servi di Dio devoti » (2)? Dice Dio di loro particolarmente, distinguendoli dalle [restanti sue] creature, circa il desiderio che essi, a differenza di tutti gli abitanti della terra, nutrivano per la vera religione: « Essi giurarono per Dio il più sacro giuramento, che se fosse venuto a loro un ammonitore, sarebbero stati più ben diretti di una delle nazioni » (3).

Quanto al suo detto circa i prodigi degli Inviati e il paragone che Ibn al-Muqaffa' fa tra essi e gli incantesimi dei maghi, esso non è, in lode di Dio, una novità da parte sua, nè un suo discorso; quello che hanno detto i suoi fratelli in infedeltà su questi prodigi è identico alle sue parole. Non avete forse udito le parole di Faraone e della sua gente, quando videro la luce e lo splendore della verità: « Certamente costui è un mago sapiente » (4) e: « Certamente que-

(1) Corano, XXXIX, 4.

(2) Corano, XXXVII, 167-169.

(3) Corano, XXXV, 40; e cioè di una delle comunità, dei Giudei o dei Cristiani; ovvero della nazione che può esser detta la prima per la sua fede e per la sua retta direzione. Queste sono le interpretazioni più comuni.

(4) Corano, VII, 106; XXVI, 33.

sti due sono due maghi » (1)? Ora mentre Faraone diceva « O mago » (2), ecco che certamente veniva ad affermare: tu sei uno stregato (3), e mentre i Qurayš dicevano a Maometto: « Questo non è se non magia » (4), ecco che [conseguentemente] venivano ad affermare: Tu sei un posseduto (5). Ma, per la mia vita, se Mosè e Maometto fossero stati [in realtà] nella opinione di essi [Egiziani e Qurayš] due [veri] maghi,

(1) Corano, XX, 66.

(2) Corano, XLIII, 48. Il testo del Flügel dice però يا ايه الساحر e non يا ايها الساحر.

(3) Nell'unico passo del Corano in cui ricorre tale espressione, essa è attribuita non solo a Faraone ma a tutti gli astanti. Non è quindi corretto il هو يقول di al-Qāsim.

(4) Corano, XXVIII, 36 e *passim*. Solamente però in XXXVIII, 36, abbiamo nel testo del Flügel ما هذا الا سحر; e questo passo va riferito a Mosè e non a Maometto. Negli altri passi abbiamo ان هذا الا سحر ed essi sono o riferiti a Mosè, ovvero, se a Maometto, esprimono la possibilità che gli infedeli diano tale giudizio, e non affermano che esso sia veramente avvenuto. Ad eccezione di LXXIV, 24, che, come è noto, è riferito ad al-Walīd b. Muġīrah.

(5) È cioè certo che attribuivano a « mago » un senso cattivo. Per comprendere bene questo passo occorre considerare i periodi che seguono. Al-Qāsim stabilisce anzitutto che dal contesto del Corano si desume che gli Egiziani e i Qurayš colle parole ما هذا الا سحر e يا ايه الساحر intendono affermare che Maometto e Mosè sono due pazzi e posseduti. Ma questo, aggiunge, lo fanno in mala fede, perchè la convinzione che Mosè e Maometto fossero due maghi doveva portare invece per conseguenza rispetto e onore per essi, perchè la magia era allora onorata e mai si sarebbe potuto pensare che i maghi fossero pazzi o posseduti. Da questa contraddizione e dal fatto anche che se Mosè e Maometto fossero stati veri maghi, gli Egiziani e i Qurayš li avrebbero subito conosciuti per tali, si deduce chiaramente che tanto gli Egiziani quanto i Qurayš si erano accorti delle vere qualità profetiche di Mosè e di Maometto e che per empietà e malafede li chiamavano maghi, ed attribuivano a questa denominazione il carattere di pazzia, mentre generalmente i veri maghi erano onorati.

questo sarebbe stato per loro chiaro ed apparente, nè di
questa [pretesa] magia sarebbe rimasta alcuna cosa nascosta
per loro; così come appariva chiara a loro la magia dei [veri]
maghi e degli indovini, e la conoscevano da essi con la sicu-
rezza della certezza, e non chiamavano per aberrazione, cecità e
stupore la loro magia pazzia, e il mago tra di essi stregato.
Questo affinchè tu sappia che la loro affermazione circa questa
magia non era che una menzogna e un' invenzione, e che la
magia non era presso di loro una di quelle cose su cui si può
dubitare e discutere [1]. Ma come, misero lui, e miseri i suoi
predecessori e chi lo ha seguito dopo di lui dei loro e dei suoi
continuatori, si può chiamare magia o pazzia una cosa che
riempie ventri ed occhi [2] e di cui tu vedi ancora oggi le
٢١ traccie durare fino al più lontano tempo [3]; e di cui tu vedi
gli oggetti su cui si esercitava, e cioè la fame e la sete,
stare nei ventri dei mangianti e dei beventi [4]? Non è questo
il modo noto della magia, nè la magia è conosciuta con
alcune di queste qualità. A meno che egli nella sua stu-
pidità e nella sua cecità e per il grande aberrare dalla sua
retta via scorgesse al giorno d'oggi [5] fenomeni di magia
che prima [gli Egiziani e i Qurayš] non scorgevano, ovvero

(1) La frase araba, assai comune, è stata qui posta dall'autore per formare il secondo membro della proposizione rimata.

(2) Credo intenda dire che i miracoli fatti da Mosè eran tali che empivano ventri, come l'acqua spicciata dalla rupe, ed occhi, quali tutti gli altri visibili prodigi; non eran dunque frutto di ciarlataneria, anche agli occhi di Faraone.

(3) Allude in genere agli effetti miracolosi delle آيات dei Profeti.

(4) Allude alla manna e all'acqua fatta spicciare da Mosè e dalla rupe; e dice che tale facoltà miracolosa dei Profeti che si vuole attribuire a magia, non si esercitava su oggetti tali da lasciar dubbio che il Profeta ricorresse ad inganni; ma calmava invece la fame e la sete del popolo, cosa che non si può ottenere colla frode.

(5) E cioè nei tempi moderni, ai tempi di Ibn al-Muqaffa', di al-Qāsim stesso, che nasce poco dopo la morte di quello.

gli facessero vedere i maghi al giorno d'oggi fenomeni di magia che allora non facevano vedere. La magia poi era allora palese e diffusa tra loro [Egiziani e Qurayš], e colui che la professava era presso di loro onorato e glorificato; oggi invece per chi manifesta la magia, non havvi pena presso il popolo se non l'uccisione. Come son chiare le cose e [la verità] e come si distingue [facilmente] l'incantatore dal-l'incantato! Ma di questa questione non si occupa chiunque abbia intelligenza: senza aggiungere che tu non vedi alcuno professar magia, che non lo faccia se non per prendersi giuoco e schernire con la sua magia: e non lo vedi, se la esercita davvero, se non essere vile, di bassa condizione e spregevole [1].

Quanto al suo detto: *Dio contese con l'uomo e disse: Che egli chiami il suo consiglio e noi chiameremo i guardiani* [2]. *Poi insuperbì per la sua vittoria sopra una città o sopra una gente che avea distrutto fra le genti passate,* non è il caso di dire [per questi atti di Dio] « disputò » o « insuperbì ». No, invece Dio minacciò ed ammonì, con parole nelle quali è contenuto per chi ha intelligenza, rimprovero e sufficiente ammonimento e avvertimento [3]. Queste tra le sue bestemmie [4] sono le prime [le più grandi] e le più ambigue nella loro

(1) Il ragionamento in questa ultima parte può riassumersi così: Si conclude che Egiziani e Qurayš erano in mala fede, a meno che Ibn al-Muqaffa' intenda parlare di una magia diversa e nuova, e di altre meraviglie che facciano i maghi ai tempi moderni. Ma sta di fatto invece che i maghi di adesso non sono più onorati, ma piuttosto puniti e che anzi chi esercita la magia, o lo fa per prendersi giuoco della gente, o, se lo fa seriamente, appartiene al più basso volgo.

(2) Corano, XCVI, 17-18. Traduco الزبانية semplicemente « guardiani ». Ibn al-Muqaffa' trova ridicola questa lotta tra Dio e l'uomo, di cui parla la *sūrah* XCVI.

(3) Al-Qāsim insiste sul concetto dell' *'adl* e del libero arbitrio.

(4) Letteralmente « i suoi vomiti », e cioè i suoi impuri e sciocchi discorsi.

bassezza e cecità! Misero lui, come hanno preso il predominio su di lui le [volgari] espressioni e le menzogne della gente bassa, e come è grande la sua ignoranza dell'uso che è fatto di questa lingua [araba] tra il popolo che la parla [1]! Questa lingua solamente con [la conoscenza de] la quale si può interpretare rettamente il Corano, e con diversa dalla quale non si può esprimere con chiarezza quello che si esprime con essa! Chi vuole dunque giungere a comprendere il Corano si procacci prima con la conoscenza dell'arabo la sua graduale intelligenza e non giudichi sul Corano con la sua immaginazione. Poichè Ibn al-Muqaffa' ha preso in prestito la sua lettera, ma quanto al suo significato lo ha ignorato e lo ha contorto [2]. Ha udito da noi un'espressione, e la ha deposta nella sua memoria così come la ha udita, poi la ha affermata per la sua luce ed il suo errore mentendo: ed ha cominciato, vaneggiando, a lodare con questa espressione una cosa [la luce] che non va lodata [3]: e i significati delle sue parole son oscuri [4], e i nomi che nomina sono arabi [5].

Quanto al suo detto « *si rivoltarono* » e « *cominciò* » [6] queste son due parole che non hanno alcun significato se applicate

(1) È ancora l'accusa d'ignoranza dell'arabo già fattagli sopra. Ibn al Muqaffa' gode invece fama di elegante stilista; è interessante questo giudizio di al-Qāsim.

(2) Anche questo passo rende molto probabile che il libro di Ibn al-Muqaffa', qui confutato, sia appunto quella imitazione e confutazione del Corano, di cui è traccia nella tradizione. Cfr. sopra, pag. 65, nota 2.

(3) Allusione al بسم النور ed alla dossologia, con cui Ibn al-Muqaffa' inizia il suo libro, imitando il بسم الله da lui inteso pronunciare dai Musulmani. Qui al-Qāsim sembra veramente riferirsi ad una contraffazione del Corano.

(4) اعجمية contrapposto a عربية, che vien dopo.

(5) Il suo libro è cioè un'accozzaglia di parole arabe sì, ma senza senso.

(6) Riprende a criticare l'espressioni usate nel brano già citato e confutato sopra, a pag. 35 segg.

a Dio, a causa della bruttezza della loro derivazione [1] e per ٣٢
l'aberrare del loro modo [di essere usate] dal parlare della gente della potenza e del divieto [e cioè le persone autorevoli]: anzi le ha ricevute dalla bassa classe del popolo. Ma chi gli ha mai detto [questa frase] «si rivoltarono contro di lui le sue creature», e che Dio altissimo cominciò a combatterle, e a lottare con loro per la vittoria? Questo, misero lui, non ha affermato mai affatto per Dio, da che esiste il mondo, nè un moderato nè uno smodato [2].

Quanto al suo detto « *opera delle sue mani e invocazione della sua parola e soffio del suo spirito* » tutte queste parole di lui sono, nel modo con cui le immaginò, falsità e menzogna [3] e la maggior parte del suo detto su questa questione è delirio e vaneggiamento, e non vi è [di vero] in tutto il suo errore in questo suo detto, tanto nella sua parte lunga quanto nella sua corta [4] nulla più di questo, e che cioè Dio ha tratto dal nulla una sua creazione ed Egli, che non ha compagni, ha creato una cosa nuova. Se qualcuno domandi: « E per quale ragione egli ha chiamato all'esistenza la sua creazione? », la causa per la quale Dio

(1) مخرج, che vale anche l'articolazione di un suono, di una parola.

(2) al-Qāsim qui allude specialmente alle concezioni rozze ed antropomorfiche che Ibn al-Muqaffa' attribuisce all'Islām, riguardo alle relazioni fra Dio, i *ğinn* e gli uomini, mentre la teologia mu'tazilita le respinge.

(3) Credo che con queste parole intenda attaccare specialmente l'epressione « opera delle sue mani » che Ibn al-Muqaffa' adopera nella citazione già riportata qui sopra a pag. 35, attribuendola ai Musulmani, e che è nettamente contraria all'antiantropomorfismo mu'tazilita. Noi Mu'taziliti, dice al-Qāsim, affermiamo solamente la creazione di Dio dal nulla: tutte le altre credenze che ci attribuisce Ibn al-Muqaffa' sulle modalità della creazione, non ci riguardano. Tutto questo passo e specialmente le parole « che Dio ha tratto dal nulla una sua creazione » rendono ancor più sicura l'interpretazione data del دها di pag. 17 del testo arabo. Cfr. sopra, pag. 35, nota 2.

(4) Frase qui posta come secondo membro della proposizione rimata.

ha innovato la sua creazione è la sua libera scelta in quello che imprende a fare, e la manifestazione della sua sapienza [1] in quello che egli creò per la prima volta, per generosità da sua parte e liberalità, a cui non si mescola invidia: a causa della quale [generosità e liberalità] agli uomini incombe di tributare lode in questa cosa solamente a Dio. E questo basti come causa per la sua creazione, e come risposta e domanda nella questione che egli ha fatto. Se poi qualcuno domandasse o alcuno dicesse: « Ma come è che Dio, una volta che la generosità, secondo voi, è la causa della sua creazione e della sua fattura, e la sua generosità appartiene secondo voi *ab aeterno* alla sua essenza, non ha tratto dal nulla la creazione prima di quanto lo ha fatto? », questo è un genere di domanda grossolana e folle, poichè la creazione fu cosa nuova così come era, e in questo appunto Dio fu creante dal nulla [2]. Questa è la nostra risposta a quello che egli ha richiesto, poichè nelle sue questioni [3] ha detto assurdità. E lode sia a Dio signore dei mondi e il primo a far grazia tra coloro che concedono grazia.

Quanto al suo detto: *e la vittoria rimase al diavolo in quanto lo seguirono le creature nel suo errore ad eccezione di pochi* [4],

(1) *Ḥikmah.*

(2) Intende forse dire: considerata la sapienza divina, la creazione non è separabile dal momento della sua origine. Sarebbe impossibile pensare la creazione avulsa dal momento in cui fu fatta.

(3) Nuova allusione alle *masā'il* su cui vedi sopra, pag. 32 e 53.

(4) Ibn al-Muqaffa' schernisce la credenza dei Musulmani sulla vittoria del diavolo, nel senso che il male, secondo questi, invece di essere derivato dal principio eterno, proviene da una vittoria di Satana sugli uomini che cedono alla tentazione. Non credo che questa citazione del testo di Ibn al-Muqaffa' possa esser ritenuta come un'esposizione di credenze manichee, che al-Qāsim avrebbe invece interpretato come un attacco alla dottrina musulmana; e questo perchè non mi sembra che la dicitura possa ben conciliarsi con quanto sappiamo delle dottrine manichee seguite nel mondo arabo nell'VIII secolo dopo Cristo.

ma, misero lui, in tutto questo non vi è nessuna vittoria del diavolo. Che anzi, concediamo pure che le creature hanno seguìto il diavolo nel suo errore: però lo hanno seguìto ed hanno inclinato verso di lui con i loro appetiti e lo hanno ubbidito per avere il loro castigo [1], non a causa di una vittoria di lui su di essi, e per Dio, egli non li ha vinti! E come potrebbe vincere il suo e loro Creatore, e quando mai Dio si è messo a combattere con il diavolo e lo ha vinto o ne è stato vinto? Ibn al-Muqaffa', misero lui, non sa fare che vaneggiare. Se il diavolo avesse vinto Dio con il numero dei suoi seguaci, certamente anche la tenebra avrebbe vinto la luce con il numero dei suoi partigiani. Ma invece, misero lui, segue il ٢٢
diavolo chi dà ascolto alla sua passione e è cieco per Dio, come è cieco Ibn al-Muqaffa', nonostante che le sue strade [che lo condurrebbero] a Dio sono facili a chi va per esse, e la via della sua salvezza con la verità è spianata per lui. Chi è ribelle dunque non è ribelle per una vittoria o per violenza [del diavolo], nè alcuno obbedisce, perchè è costretto all'obbedienza: invece gli uomini e i *ǵinn* sono stati creati con facoltà di scegliere fra l'obbedienza e la ribellione, affinchè l'obbedienza operata per libera scelta costituisca [un vero] agir bene [2] e la ribellione per l'uomo [vera] empietà.

Quanto al suo detto: *E fecero entrare in lui l'irritazione, la tristezza e l'ira* [3], mentisce il nemico di Dio, non si può affermare per Dio nè tristezza nè ira, ma si dice piuttosto

(1) Tutto è dunque avvenuto secondo la stabilita economia della vita morale, in conseguenza del libero arbitrio e dello *'adl.*

(2) *Iḥsān*, termine tecnico in questa questione.

(3) Altro motivo di dileggio da parte di Ibn al-Muqaffa', il quale trova ridicolo che gli uomini possano far irritare Dio, riferendosi evidentemente a quei passi del Corano in cui si parla dell'ira di Dio, come XXXVI, 29, XLIII, 55, ecc.; e al-Qāsim ribatte che la vera dottrina musulmana, che ripudia ogni *taśbīh*, nega invece che in Dio possa aver luogo l'ira.

a loro [uomini] che lo hanno irritato (1), quando sono stati ribelli a Dio ed hanno ecceduto (2): nè si dice che Dio è stato preso da tristezza, nè che egli si è adirato, poichè Dio non è cosa che si possa far adirare. Ibn al-Muqaffa' non cerca che l'ambiguità del linguaggio e l'iniquità della menzogna [e] della calunnia. E quando egli ritiene che Dio, che è al disopra di quello che egli afferma, è [secondo i Musulmani] cosa che l'intelletto non può accettare (3), io credo che i moventi (4) della confusione [e] dello stupore, nel suo attribuire ira e tristezza in Dio altissimo, lo abbiano portato [a considerare e dileggiare] il detto di Dio altissimo: « O tristezza per i miei servitori, non giunge a loro Profeta che non lo deridano » (5). Ma questa è invece tristezza per i suoi servitori, non per Lui, ed è un rattristarsi che avviene per loro, non per Lui, a causa della retta via (6) ed un divenire triste [che avviene] in essi per la retta via, non in Lui.

Quanto al detto di Dio « E guardi se il suo stratagemma farà passare quello che [lo] fa adirare » (7), anche questo si

(1) L' آسفونا di Corano XLIII, 55, costringe ad ammettere questo, ma si deve intendere in senso figurato. Cfr. az-Zamaḫšarī, *Kaššāf*, II, 308.

(2) اسرفوا, allusione a مسرفون del Corano.

(3) Quando afferma cioè che i Musulmani ritengono che Dio possa rattristarsi.

(4) ذواهب استعجام الحيرة: intende che la confusione e l'ignoranza di Ibn al-Muqaffa' lo hanno portato a interpretare male i passi del Corano, in cui si parla dell'ira, e a crederli argomenti per la sua attribuzione dell'ira a Dio.

(5) Corano, XXXVI, 29.

(6) È chiaro quindi il *ta'wīl* di al-Qāsim; in az-Zamaḫšarī, *Kaššāf*, II, 223, seguito da al-Bayḍāwī, si dice che, anche se in questo passo si intendesse parlare l'ira di Dio, questo sarebbe sempre على سبيل الاستعارة.

(7) Corano, XXII, 15. In questo passo, dice al-Qāsim, è poi manifesto che si parla di ira degli uomini, non di Dio.

riferisce a quel movente di irritazione che è prodotto per essi [i nemici di Maometto e quindi non per Dio] dalle cose di Dio (1); Dio intende cioè dire [con quelle parole]: Quanto a colui cui irrita la mia causa (2), il suo adirarsi [e lo stratagemma, *kayduhu*] non gli farà sparire tale irritazione. Quanto a « ci hanno irritato » (3) vuol dire: « hanno spinto all' eccesso la ribellione contro di noi e per ciò è stato necessario per essi l'affrettare della nostra vendetta » (4), e non [si deve intendere] secondo la lettera del significato di ira, come egli immagina, la quale non può dimorare se non in ogni essere debole. Eppure per questa questione vi sarebbe stata per lui sicura evidenza, se egli potesse veder chiaramente, e certezza di sicura scienza, se egli fosse capace di procacciarsela, nel detto di Lui, di cui è esaltata la lode e di cui sono benedetti e santi i nomi: « Non è come lui nulla, ed egli è l'udente, il veggente » (5). Certamente quello che Ibn al-Muqaffa' ha immaginato [circa l'ira di Dio] è il vero e proprio assomigliare Dio agli uomini (6). E sia lode a Colui, a cui non giungono i dolori e cui non tocca sonno nè dimenticanza (7), e a Chi
non è eguale all'uomo che ha creato: questi è Dio, signore ٢٤
dei signori ed autore della retribuzione di giustizia nella ricompensa e nel castigo.

(1) لما هو لهم من امر الله مغيط. La versione è un po' libera; rendo con le « cose » l'arabo امر, spesso intraducibile.

(2) E qui rendo invece امر con « causa ».

(3) Corano, XLIII, 55.

(4) È l'interpretazione più comune.

(5) Corano, XLII, 9. È passo citato sempre dai Mu'taziliti come testo divino contro ogni *tašbīh*.

(6) *Tamṯīl*; e ricorda, con questo noto termine tecnico, il كمثله del passo coranico citato.

(7) Cfr. Corano, II, 256, altro testo citato comunemente contro il *tašbīh*.

Quanto al suo detto: *E fece la via due vie* [1], o meraviglia per l' impossibile sua affermazione di questa moltiplicazione e suddivisione delle vie! Ma come mai, misero lui, possono due vie [nel senso materiale] essere una sola via [2]? Io credo che il suo discorso su questo argomento e su simili non sia che una follìa ed una seduzione: egli pretende che esista [secondo i Musulmani] una via [nel senso materiale, che conduce] verso Ṭāġūt, ed una che Dio, pretende, è stato l'unico a tracciare. Ma sarà piuttosto la via [nel senso allegorico] dei Manichei una sola via per essi ed errore per essi, considerato che ognuno al di fuori di essi è da questa via esente: e sarà invece la via verso Dio [nel senso allegorico] una sola via, poichè Egli è colui che ad essa ha chiamato e guidato [3]. Questo,

(1) Si potrebbe pensare che con queste parole Ibn al-Muqaffa' non dileggi dottrine musulmane, ma, come fa spesso nel suo libro, esponga una dottrina escatologica manichea, e cioè quella che concerne le vie prese dagli uomini appena morti. Queste secondo il *Fihrist* (pag. 335 dell'edizione FLÜGEL, e FLÜGEL, *Mānī*, 69-70 e 100-101) sono tre e sono dette طرق. Ma la menzione di Allāh, che è soggetto del verbo جعل, ed il fatto che qui si parla di due vie e non di tre come nel *Fihrist* rendono invece quasi sicuro che Ibn al-Muqaffa' abbia in mente il passo coranico IV, 78 ed altri come VII, 143, e con queste parole del suo libro, e con altre seguenti non citate da al-Qāsim, intenda dileggiare il Corano e insieme deridere i Musulmani, perchè credono che in quei passi la parola *sabīl* vada intesa nel senso materiale di strada. In ogni modo, per intendere la risposta di al-Qāsim, occorre tener presente che egli, che ritiene naturalmente l'espressione coranica come allegorica, attacca Ibn al-Muqaffa' anzitutto con argomento formale, dicendogli che è sciocco ed assurdo affermare che i Musulmani credano che una via materiale possa essere due vie; e gli fa poi rilevare che l'espressione « via » non va intesa nel senso materiale.

(2) Ecco appunto l'argomento puramente formale con cui al-Qāsim confuta Ibn al-Muqaffa'.

(3) In questo periodo al-Qāsim ha certamente presenti passi coranici, e specialmente IV, 78, VII, 143; cfr. II, 257, XVI, 126. Occorre leggere nel testo arabo, pag. ٣٤, غيا, cfr. Corano, VII, 143.

misero lui, è il modo d' intendere le due vie [nel senso allegorico], e non quella sua affermazione, che comporta l' impossibile coesistenza di due cose [materiali].

Dice anche: *Sai tu, o tal dei tali, perchè Dio ha creato le creature?* Ma, sì, lo sappiamo il perchè; una volta che Dio lo ha insegnato e lo ha fatto comprendere e lo ha accordato [di conoscerlo], e [lo sappiamo] da quello che Egli ha rivelato e dichiarato su questo argomento. I *ǵinn* e gli uomini li ha creati per quel fine di adorazione che egli menziona [1], poichè l'adorazione di Lui nelle sue qualità, che son degne di esser lodate, è obbligatoria per la gente che è stata oggetto dei suoi favori; tutte le cose poi al di fuori degli uomini e dei *ǵinn* le ha create per essi; con questo suo atto Dio ha acquistato sugli uomini quel diritto che ha acquistato alla loro gratitudine. Ciò è espresso nel detto di Dio, di cui è alta la lode e di cui sono benedetti i santi nomi: « Non ho creato gli uomini e i *ǵinn* se non per adorarmi: non voglio da essi nutrimento, nè voglio che essi mi cibino: Dio è colui che provvede il nutrimento, che ha la forza, il saldo » [2]. Sullo stesso argomento è il detto di Dio: « Vi ha sottoposto il mare, affinchè vi corrano le navi sopra per suo ordine, e affinchè vi cerchiate [guadagno e cibo] dalla sua generosità; e forse voi sarete riconoscenti. Ha sottoposto a voi ciò che è nel cielo e nella terra, tutto proveniente da Lui: certamente in questo son segni per gli uomini che riflettono » [3]. Sia dunque lode a Dio, che merita la gratitudine da chi obbedisce e da chi è ribelle con il più giusto dei diritti del merito, e [merita] quello che si conviene al Creatore, al Provveditore.

Quanto al suo detto: *E che cosa ha voluto con la sua crea-*

(1) Nel passo coranico che citerà.

(2) Corano, LI, 56-58.

(3) Corano, XLV, 11-12.

zione, il bene o il male? (1), il bene ha voluto per essi tutti immediatamente, ed ha voluto la ricompensa del giusto tra di loro dopo un termine: ha quindi voluto il bene in tutti con volontà di immediata esecuzione; volontà che egli ha compiuta con il più perfetto dei compimenti, e non come Ibn al-Muqaffa' vorrebbe sostenere con quella sua asserzione « *non è stata compiuta la sua volontà* » (2)! E non si conviene ad
٢٥ altri fuori di lui la sua adorazione! Quanto alla sua volontà nel concedere termine, la volontà del contrario di ciò (3) è assurda, poichè la costituzione [morale] della gente della religione non può essere che una costituzione di potenzialità e di possibilità (4), e poichè, se non fosse così, la costituzione degli uomini non sarebbe perfetta, nè si vedrebbero in essa le orme della sapienza divina, che ivi si veggono; e gli uomini sarebbero come morti che non agiscono o una qualunque delle cose che non hanno ragione. Ma comprenda, misero lui, le cause concordi della legge di Dio, conosca la qualità di Dio di essere superiore alla costituzione delle sostanze delle cose [create] che hanno in sè il rapporto di contrarietà [e cioè la tenebra e la luce dei Manichei], le quali [concepite come sono dai Manichei, come eterne e nello stesso tempo aventi un contrario]

(1) E questa domanda è tra le più naturali in bocca di un Manicheo, essendo la soluzione del problema del male la parte centrale della dottrina.

(2) Ciò indica che nel libro di Ibn al-Muqaffa' si contenevano le parole لم تتم ارادته, con cui egli volea esprimere che la pretesa volontà di Dio di dare il bene agli uomini non si è mai compiuta, considerata la presenza del male, che dai Manichei è spiegato appunto colla coesistenza dei due principi.

(3) Cioè la volontà di punire e ricompensare subito senza concedere termine.

(4) È il consueto argomento usato per la dimostrazione del libero arbitrio. La concessione di un termine è necessaria per la economia della vita morale, per dare cioè tempo alla volontà di esplicarsi. Cfr. sopra la citazione relativa alla concessione del termine, pagg. 51-52.

non possono in alcun modo sussistere nella immaginazione degli uomini integri e non trovano luogo nella comprensione degli ignoranti o dei dotti.

Quanto al suo detto, *Il loro* [dei Musulmani] *Signore sta seduto sopra una cattedra ed egli discese e fu alla distanza di due archi o più vicino* (1), ma, o poveri servi di Dio, chi gli ha mai detto - che Dio lo combatta come è grande la sua menzogna! - che Dio si è assiso o si è seduto, ovvero che egli è disceso o è salito (2) come egli pensa o siccome immagina? A noi nulla importa di quello che egli ha detto contro di noi mentendo, o di quello che egli pretende, vaneggiando, che sia nostra dottrina. Certamente tutte queste parole che egli dice « sedette, e discese, si rivoltarono, si adirò, insuperbì, cominciò, e vinse » (3), e tutti questi attacchi contro di noi in cui ha così abbondato, mentendo, accusando ed usando male parole, son cosa tale che io penso che nessun [credente nel

(1) Allude a Corano, LIII, 8-9, ed ai numerosi passi del Corano in cui si parla del trono di Dio e del suo assidersi su di esso. Per intendere bene questo passo occorre avvertire che Ibn al-Muqaffa' si riferisce necessariamente a quella interpretazione, secondo la quale il soggetto dei verbi كان e تدلى di Corano LIII, 8-9, è Dio e non l'arcangelo Gabriele. Aṭ-Ṭabarī nel suo *Tafsīr*, 2ª ediz., XXVII, p. 26 (cfr. anche Goldziher, *Richtungen*, pp. 105-106), dopo aver riferito l'interpretazione consueta, aggiunge una serie di tradizioni, secondo le quali quelle azioni espresse dai due verbi vanno attribuite a Dio e non a Gabriele. Di tale interpretazione non si fa parola né nel *Kaššāf* (II, 360) nè in al-Bayḍāwī. Lo strano è che al-Qāsim non pensi nella sua refutazione a distruggere questa accusa di *tašbīh* mossa da Ibn al-Muqaffa' [per quanto riguarda naturalmente Corano, LIII, 8-9], con la semplice osservazione che le parole del Corano non vanno attribuite a Dio ma a Gabriele.

(2) Forse al-Qāsim nel dire « è salito » pensa al celebre استوى الى السماء di Corano, II, 27.

(3) Allude con tutte queste parole ad alcuni passi di Ibn al-Muqaffa' confutati sopra e nei quali ricorrono appunto queste parole, attribuite ora a Dio, ora agli uomini.

monoteismo] Musulmano o non Musulmano [1], possa comprenderne una lettera. Ma piuttosto, forse, è probabile [2], che Ibn al-Muqaffa' [con l'usare la parola *qā'idun*] abbia pensato alla parola di Dio [nel Corano] *istawá* [3]. Ma, no, Dio con essa parola non ha inteso dire quello che Ibn al-Muqaffa' intende: e se Dio con tale espressione avesse inteso dire quello che pensa Ibn al-Muqaffa' in quel suo passo [nel quale egli attribuisce a *qā'idun* il suo senso materiale], nel senso di tale parola *istawa'* non inerirebbe più quella lode esaltante e quella glorificazione magnifica [che invece vi è insita con l' interpretazione anti–antropomorfica] [4]. Ma non sa Ibn al-Muqaffa'

(1) ملّى ولا ذمّى, cioè appartenenti alla *millah* o all'*ahl al-kitāb*.

(2) E qui il polemista immagina che un interruttore gli suggerisca queste ipotesi e che cioè Ibn al-Muqaffa' abbia pensato a استوى.

(3) Viene così a toccare la celebre questione dell'*istiwā'* connessa intimamente con quella del trono di Dio, e su cui vedi qui appresso.

(4) Dice al-Qāsim, che non si può interpretare l'*istiwā'* di Dio nel senso letterale di « sedere », ma bisogna invece intenderlo in quello allegorico di dominare. Si allude qui più specialmente al استوى على العرش di Corano, VII, 52, X, 3, ecc.; può essere anche che al-Qāsim pensi a استوى della stessa *surāh* LIII, versetto 6, in cui occorrono le parole تدلى e كان, di cui alla nota 1 di pag. 81; ma perchè ciò sia possibile occorre attribuire a Dio e non all'arcangelo Gabriele le azioni espresse con i verbi كان, تدلى e استوى, come è detto sopra. Lo استوى الى السماء di Corano, II, 27, non é da intendersi, come è noto, nel senso di « sedere », sebbene appunto in quel passo il *Tafsīr* di aṭ-Ṭabarī ci dia le sue preziose notizie circa l' interpretazione dell'*istiwā'* (cfr. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, 2ª ediz., vol. I, pp. 149-150 e an-Nīsābūrī, vol. I, p. 209 e VIII, pp. 107-108). È inutile ripetere qui l'opinione delle varie scuole teologiche su tale questione; aggiungerò piuttosto che al-Qāsim ha scritto un كتاب صفة العرش والكرسى وتفسيرهما, che ci dà un intiero riassunto delle questioni più importanti relative allo عرش, e che data l'età dell'autore e la sua scuola è della più alta importanza. Di esso ho dato già notizia nel mio articolo: *Gli scrittori Zayditi e l'esegesi coranica mu'tazilita*, Roma, Tipografia del Senato, 1925, e ne pubblicherò, spero, il testo, insieme con quello degli altri scritti del *Maǵmū'*.

che con l'*istiwā'* non si vuole intendere se non la maestà di Dio e l'esaltazione del suo regno fino a quel luogo che è al di sopra dei cieli più alti, e non sa che la sua azione di *istiwā'* su questo luogo è come la sua azione di *istiwā'* sulla terra più bassa [1], e che *istiwā'* in questa accezione è una parola usata nel discorso, il cui significato in tal senso è corrente sia tra gli Arabi di classe elevata sia tra quelli del volgo [2]? Dicono gli Arabi quando hanno vinto qualcuno, ovvero hanno assoggettato una terra: ho marciato contro di essa e *istawaytu 'alayhā*, cioè ho avuto potere su di essa, volendo intendere « ha vinto in essa il mio potere ». Questo è il modo d' interpretare il detto di Dio *istawá*, e non quella cecità che di esso egli pensa.

Circa ciò che egli ignora circa il detto di Dio benedetto ed altissimo « e porteranno il trono del tuo Signore sopra di loro in quel giorno otto » [3], è possibile che [questi otto] siano otto
ordini [di angeli], o otto mila [angeli] ovvero otto *ma'ānī* [4], ٣
non è cosa che si possa percepire chiaramente; e può essere anche che non siano angeli, come hanno pensato; e [può essere] che, poichè da Dio non è pervenuta a loro [credenti] dichiarazione su tale questione, il minimo che possa avve-

(1) Vuol dire che Dio domina egualmente sui cieli e sulla terra, mentre evidentemente non potrebbe contemporaneamente sedere su tutti e due.

(2) Ecco un altro esempio di *ta'wīl* filologico, di cui al-Qāsim fa uso volentieri.

(3) Corano, LXIX, 17; cfr. XL, 7. Già nell'interpretazione di استوى al-Qāsim avea necessariamente toccato della questione dell'*'arš*: ora la tratta più specialmente. Al-Qāsim nel suo libro sul trono, citato nella nota precedente, oltre a dare ad *'arš* i sensi di *qudrah* e *mulk*, afferma che tale parola può avere anche il senso di tetto dell'ultimo cielo, evitando così l'interpretazione allegorica.

(4) Si riferisce forse alla concezione mu'tazilita delle qualità divine. Cfr., p. es., as-Šahrastānī, ediz. in margine all'edizione di Ibn Ḥazm, Cairo, 1317, I, 55.

nire in questo sia che i loro cuori restino esitanti e dubbiosi. Poichè tale espressione [*ḥamala*] è in uso [1] nella lingua [araba], e prende con possibilità diversi sensi nella comprensione del popolo che la parla: e in questa espressione vi è una scienza conservata presso coloro che la posseggono e un arcano riposto, il quale guida a meraviglie recondite, e che quando è rivelato appare con luminosa manifestazione [2]. Il significato di « sopra loro » non è infatti quello che credono costoro e cioè « sopra i loro colli », nè quella interpretazione che vanno immaginando e che comporta un assomigliare il Signore dei Signori agli uomini [3]; così per « otto » [4] può essere che in tale espressione sia inteso una cosa differente da quella che pretendono questi ignoranti. Quanto alle parole di Dio che non ha compagno: « E vedrai gli angeli *ḥāffīna* intorno al trono » [5], può essere che questa parola *ḥāffīna* significhi « lodanti, esaltanti » o può essere anche che sian «operanti secondo il suo comando», poichè il verbo *aḥaffa* [6]

(1) Cioè l'uso del verbo حمل in senso figurato. Ancora un esempio di *ta'wīl* filologico.

(2) Cfr. pp. 31, 92, 94, 99.

(3) Cioè il *tašbīh*.

(4) Gli otto citati nella *sūrah* LXIX, 17, e che portano il trono. È noto che l'esegesi tradizionale intende, con otto, otto angeli (di dimensioni favolose o in forma di animali), ovvero ottomila angeli, o otto file o ordini di essi.

(5) Passa all' interpretazione di un altro passo del Corano, in cui è citato il trono, e cioè XXXIX, 75. Questo crea qualche difficoltà all'interpretazione allegorica, perchè nelle parole حافين (spiegata generalmente con «circondanti» anche da az-Zamaḫšarī) e من حوله vi è una più precisa determinazione topografica che fa pensare all'esistenza di un vero trono. E al-Qāsim tenta di eliminare queste difficoltà.

(6) Nel testo احفاف e cioè il *maṣdar* della IV classe. È da notare che in tutto questo brano, come anche nel libro del trono che tratta la stessa questione più diffusamente, si parli sempre del verbo احفّ e non di حفّ.

comporta questo significato nella lingua araba nella più chiara maniera [1]; gli Arabi infatti dicono: la gente del tale sono nell'onorarlo *muḥiffūna bihi*. Se qualcuno obietta: «Ma quale è allora il modo di interpretare il detto di Dio, quando menziona la loro azione di *iḥfāf* intorno a lui?» [2], [si risponde]: essi saranno certo *ḥāffīna*, e se essi [in quel momento del giudizio al quale si allude nel Corano] si troveranno al disotto di Dio, [si deve interpretare il verbo *aḥaffa*] come si dice comunemente [nella lingua araba] che essi lo glorificano [*ḥāffūna*]; se invece essi si troveranno nella più alta parte delle dimore di Dio, donde non possono vederlo [e sarebbe impossibile la loro azione indicata dal verbo *aḥaffa*] allora si deve interpretare, come io credo, al modo che si dice Dio altissimo, e non quello che vanno immaginando di *ḥamala*, *aḥaffa*, e *istawà*: « E il cielo si fenderà e sarà in quel giorno rotto e gli angeli saranno sui bordi del cielo » [3]. Quando dunque i cieli si spaccheranno per esser distrutti e perire, gli angeli, a causa del fendersi dei cieli, passeranno sugli *arǧā'*, che ne sono le parti estreme, e in quel momento diverranno *ḥāffah* intorno all' *'arš* rimanente: *'arš* in questo caso è proprio il tetto [del cielo] più alto: e la distruzione del più basso avviene prima di quella del più alto [4]. Comprenda questo signi-

(1) Ed ecco un altro esempio di *ta'wīl* filologico.

(2) Se Ibn al-Muqaffa' obbietta che il من حول precisa il senso topografico di حافين, e che quindi è confortata l'interpretazione dell' *'arš* come un trono materiale, realmente esistente.

(3) Corano, LXIX, 16-17.

(4) Ecco dunque l'interpretazione di al-Qāsim. Il *'arš* si deve intendere in senso allegorico, che generalmente è quello di *qudrah* o *mulk* e gli otto di Corano LXIX, 17, saranno ottomila angeli, otto file, *ma'ānī*, od altro, e il loro portare sarà sempre in senso allegorico. Se si oppone il testo di Corano, XXXIX, 75, in cui si parla di angeli حافين intorno al trono, si risponde che حافين vuol dire anche lodante, o qualche cosa di analogo, onde l'interpretazione allegorica è sempre possibile. Se infine si vuole insistere nel fatto che من حول dello stesso versetto comporta

ficato [dell'espressione coranica] chi vuole conoscere il vero senso di quello che Dio ha voluto intendere, e sappia che il tetto della parte più alta del cielo, ove si trovano gli angeli, non è abitato da altre creature. E se qualcuno dice: « Ma può esistere un luogo [del cielo] non abitato? » si risponde:
٣٧ Sì, e questo è il tetto della parte più remota dell'edificio degli alti cieli, poichè non vi sarà mai una cosa bassa se non in relazione ad una più alta. Che poi *'arš* significhi tetto è attestato nella lingua e frequentemente si adopera [in tale senso] fra gli Arabi e non Arabi [1]; e allora può essere anche che con « coloro che portano il trono » si voglia intendere: « coloro che gli sono presso », poichè tra loro ed esso non intercede alcuna cosa: ed è altissimo il Re grande! [2] Gli Arabi dicono circa l'abitazione « essa ci porta *yaḥmilunā* » [3], quando essa è [abbastanza] spaziosa per loro e dà loro agio di godere le sue co-

una indicazione topografica, che conforta l'interpretazione materiale del trono, allora si risponde, per sfuggire a questa difficoltà, che il passo può essere interpretato in due maniere: o gli angeli in quel momento di cui è cenno nel passo del Corano, e cioè il giudizio, si troveranno al disotto del luogo ove sarà Dio, ed allora si conferma l'interpretazione allegorica, nel senso che gli angeli, vedendo Dio, lo loderanno, e من حول sarà sempre un'espressione figurata, nè vi sarà alcuna necessità di interpretazione materiale; ovvero si troveranno al di sopra ed allora *'arš* non vuol dire più, sia pure allegoricamente, trono, ma tetto del cielo. Il passo si pone agevolmente in relazione (interpretando però حمل nel senso di « essere vicini ») con il testo di Corano LXIX, 16-17, e vorrà dire che al momento del giudizio, quando tutti i cieli crollano, gli angeli che si sono ritirati sugli *arǧā'*, saranno presso il tetto del cielo, intorno ad esso, che non è crollato. Di questa interpretazione non ho trovato traccia altrove; cfr. il mio scritto qui sopra citato sulla esegesi mu'tazilita e gli scrittori Zayditi.

(1) Ed ecco ancora il criterio filologico nel *ta'wīl*; l'uso però di *'arš* come tetto non è certo comune.

(2) Letteralmente: « è altissimo il Re alto ».

(3) Ometto nella versione qualche parola per cui non trovo senso soddisfacente.

modità [1]: e non vogliono certo intendere [con questa espressione] che l'abitazione li porta con mano o con collo. Forse nel combattere tutto questo non si contiene ciò che tiene lontani dall'assomigliare [2] il Creatore con le creature?

Quanto alla frode, all'astuzia ed alla scaltrezza [che il Corano dice che Dio usava] verso coloro che usavano frode, astuzia e scaltrezza, tu predichi queste qualità di Lui, Dio, e Lo descrivi con esse [solamente] perchè [il Corano dice che] Egli è il migliore di coloro che agiscono con inganno [3], e [il Corano afferma che] è colui dalla valida astuzia [4] e [nel Corano si dice che] Dio è colui che inganna chi degli infedeli cerca d'ingannarlo [5]: ma tutte queste qualità a Lui attribuite non devono essere intese nel senso dell'azione dei perduti [6]. L'astuzia, la frode e la scaltrezza consistono invece [negli uomini] nel nascondere lo scopo, che con esse si propone chi le opera, mentre in quelle azioni che Dio vuole compiere per i suoi nemici, e che ha nascoste, non è insita alcuna astuzia che sia stata usata da Dio nel nasconderle [7].

Quanto alla schiera di Dio [8], essa è invece [di quanto dice Ibn al-Muqaffa'] la schiera dei suoi amici per sua

(1) مرافقه. Nel testo bisogna correggere la *tā' marbūṭah* in *h*.

(2) Cioè dal *tašbīh*.

(3) Cfr. Corano, III, 47, VIII, 30.

(4) Cfr. Corano, VII, 182, LXVIII, 45. Nel testo occorre leggere متين.

(5) Cfr. Corano, IV, 141. Nell'edizione del testo arabo non sono date queste indicazioni dei passi coranici, perchè non si tratta di vere citazioni, ma solamente di allusioni al testo divino.

(6) Di coloro che sono detti nel Corano الخاسرون.

(7) Anche se Dio ha colpito all'improvviso i suoi nemici, non l'ha fatto per astuzia, di cui non avrebbe bisogno e che non è consona alla sua natura spoglia di tutti i moti umani, ma per altri scopi del suo *'adl*.

(8) Passa a considerare un'altra critica mossa da Ibn al-Muqaffa' nel suo libro (ma senza diretta citazione del testo di questo) contro l'espressione coranica حزب; cfr. specialmente Corano, LVIII, 20, 22.

scelta [1]. Questo è dunque il modo di interpretare l'espressioni di Dio [nel Corano] relative alla sua schiera, la sua scaltrezza e la sua astuzia, espressioni che hanno [così] un genuino significato: e non quel modo con cui Ibn al-Muqaffa' ha ancora più ribadito la sua ignoranza, la sua infedeltà e la sua cecità.

Quanto alle parole che egli ha inteso da Dio [nel Corano] quando Egli dice « Anche quelli prima di loro usarono astuzia, ma Dio portò via il loro edificio dalle fondamenta e cadde su di loro il tetto e venne a loro il castigo donde non sapevano » [2], crede egli forse che alcuno, abbia o non abbia intelligenza, possa giammai immaginare che qui si tratti di un vero tetto di un edificio coperto con tetto, e che le parole « cadde su di loro » vadano intese secondo il significato conosciuto della caduta del tetto? Ma questo non l'immagina nessuno e in ciò non aberra alcun diritto cammino di uomo intelligente.

Del resto egli stesso [con le sue idee] e il suo metodo di interpretare nel suo libro la rivelazione di Dio in tale senso, tanto nell'intenderne il significato quanto nel fare l'ana-
٣٨ lisi grammaticale di essa, dovrebbero condurre a una conclusione diversa da quella che egli immagina quando parla di Dio; senonchè egli giunge a tali conclusioni in ispregio della sua stessa intelligenza [3]. Le parole poi di Dio circa l'astu-

(1) حزب اوليائه عن امره ; cioè amici nel senso dell'espressione coranica اولياء, senza alcun significato materiale da dare a حزب, nel senso che Dio avesse un partito o un esercito.

(2) Corano, XVI, 28. Cita questo passo non per la parola *makr* che in esso ricorre, ma per mostrare che la caduta del tetto va intesa in senso metaforico.

(3) Mi sembra che dica: le sue stesse idee, la sua stessa analisi del libro dovrebbero portarlo a conclusioni ben diverse da quelle a cui egli arriva; quindi soltanto la malafede lo sospinge a contraddire alla sua stessa ragione.

zia [1], che cioè li castigò gradualmente donde non sapevano [2] e le parole circa gli ipocriti « cercano d'ingannare Dio, ma Dio è quello che li inganna » [3], e le sue parole infine circa il prendersi giuoco « Dio si prenderà giuoco di loro e li lascerà a lungo errare nella loro empietà » [4], con tutte queste parole Dio intende invece dare a loro benedizione e concedere loro una dilazione [nel castigo], nonostante che essi siano ribelli [5]; e non vuole intendere certamente quella finzione che pensa di Dio Ibn al-Muqaffa' [6], e non un [vero] prendersi giuoco che come scherno provenga da Dio; in questo senso materiale debbono [invece] intendersi le parole della gente di Mosè, quando egli dice loro: « Dio vi comanda che sacrifichiate una vacca. Dissero: Ti prendi forse giuoco di noi? Disse: Mi rifugio in Dio dall'essere tra gli ignoranti » [7]. E questo prendersi giuoco, visto che è una [vera] finzione, e le parole dell'ingannatore, visto che son pronunziate per ischerno, non possono essere attribuite e riferite che alla creatura, la quale è quella che [a differenza del Creatore] può scherzare e schernire. Questo è dunque il modo d'interpretare il prendersi giuoco, l'inganno e l'astuzia da parte di Dio, e non quello che può sostenere ogni cieco ed angusto di scienza e di petto. Quando si dice a Dio altissimo che si compiace o che ama, si rattrista, va in collera o si adira, tutto questo non è che una maniera di esprimersi per indicare la possibilità [che egli ha dato all'uomo] di ubbidire o di essere ribelle, e la ricompensa che si trova presso di Lui per le azioni cattive e le azioni

(1) Passa a dimostrare più specialmente che i passi del Corano in cui si parla dell'astuzia di Dio vanno intesi allegoricamente.

(2) Cfr. Corano VII, 181, e LXVIII, 44.

(3) Corano, IV, 141.

(4) Corano, II, 14.

(5) Lo fa cioè per gli scopi del suo *'ad'*.

(6) S'intende, che Ibn al-Muqaffa' afferma esser creduta dai Musulmani.

(7) Corano, II, 63.

buone [1]. Con queste espressioni non si immagina dunque [per Dio] un interiore che sia sede di sentimenti, nè moto nè quiete di Lui nella compiacenza o nell'ira. E come potrebbe essere per noi altrimenti, una volta che, misero Ibn al-Muqaffa', Dio è, secondo noi, Colui che ode e che vede, il Creatore, il Fattore il Formatore; a lui appartengono i nomi belli; loda lui ciò che è nel cielo e nella terra, ed egli è il glorioso, il sapiente [2]?

Circa il suo detto: *E come è che Dio si affligge fuori di proposito per la fattura delle sue mani*, queste sono tutte parole sorelle a quelle altre da lui dette e cioè «si rivoltarono» [*inqalaba*], «insuperbì» [*iftaḫara*], e «cominciò» [*anša'*] [3], e che non escono se non dal suo cuore [4]. Ma quando mai si è potuto affermare che noi gli abbiamo detto che Dio si affligge o si adira, o ha disgusto o denigra, o rimprovera qualche cosa che egli ha fatto?

٣٩ Quanto al suo detto: *Ha innovato le cose e le ha tratte fuori dal nulla*, sono di quelle nelle quali egli delira: e tutta questa sua dottrina su [la creazione de] le cose [e che segue ora] è una dottrina viziosa di cui non si indaga l'origine [perchè non ne vale la pena]: senonchè noi l'abbiamo da lui riferita [letteralmente] per mezzo del nostro ricordarla a memoria, e non ci è piaciuto mutarla, una volta che la abbiamo riportata dalla sua parola [5].

(1) Sempre per l' *'adl.*

(2) Cfr. Corano, XLII, 9; LIX, 24; testi usati contro il *tašbīh.*

(3) Espressioni già biasimate sopra, pp. 35, 71-72, 81; per افتخر vedasi anche qui appresso. La critica di al-Qāsim è rivolta anche all'espressione antropomorfica عمل يديه d'Ibn al Muqaffa', con la quale si attribuisce ai Musulmani la credenza che Dio abbia vere mani.

(4) من بين جنبيه.

(5) Allude qui alla dottrina dell'eternità della materia che Ibn al-Muqaffa' sosteneva nel suo libro, dopo aver confutato, nel passo citato, in parte qui e in parte in seguito, l'opposta dottrina musulmana, seguita anche dai Mu'taziliti, secondo la quale la materia è stata innovata da Dio.

Dice, dunque, che Dio lo castighi e renda eterna la sua pena: *Passa dalla sua compiacenza alla collera, dai suoi amori ai suoi odi e dal bene verso i suoi servi al male, e dalla sua misericordia per loro al castigo contro di loro: quindi,* pretende, *insuperbì e trasse vanto perchè li ha vinti* [gli uomini] *e li ha soggiogati: mentre invece essi sono una non cosa che derivano da una non cosa* [1].

Ma comprendete le sue parole «essi sono una non cosa»! Ma come, misero lui, essi potranno essere non essi e una cosa potrà essere una non cosa? Quando può giungere fino a questo il delirio dei pazzi, e la pazzia dei detti dei deliranti?

Circa il suo detto che Dio «si insuperbì e trasse vanto» quando li ha vinti, queste due parole sono sorelle di «si rivoltarono» [2], ed egli in esso folleggia come folleggiava quando menzionava il «si rivoltarono».

Poscia Ibn al-Muqaffa' si rivolge contro i più arcani segreti della rivelazione [3] e le più grandi meraviglie del mistero del Corano, e cioè le varie letture e le *sūreh*, cui precedono le lettere [4], e i ق e i م e طسم che sono in esse menzionati. Egli ritiene la scienza di queste lettere ignoranza, e reputa che quella meraviglia che è in esse [gelosamente] conservata sia invece alla portata di tutti: misero lui, vuole rag-

(1) Queste ultime parole di Ibn al-Muqaffa' sono rivolte appunto contro la credenza della creazione; e secondo lui le cose derivate e cioè create dal nulla non possono essere che simili al nulla, quindi nulla. Tutta la controversia circa l'eternità della materia sarà più specialmente trattata in seguito.

(2) Vedi sopra pp. 35, 71-72, 81, 90.

(3) الفرقان.

(4) Cfr. *Geschichte des Qorans*², II, 68 sgg. e i recenti articoli di H. Bauer, *Ueber die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran*, *ZDMG*, 75, 1-20, e di Ed. Goossens, *Ursprung und Bedeutung der koranischen Siglen*, *Der Islām*, XIII, 191-226, ove si trova un'ampia bibliografia sull'argomento.

giungere la scienza del segreto di quello che esse vogliono indicare, e quello che Dio ha nascosto all' infuori che ai suoi scelti circa il loro significato! Ma no! Dio non lo ha fatto degno della scienza di esse, e non ha fatto il suo cuore cieco luogo per esse: e invece ha nascosto e celato questo segreto e non lo ha concesso se non alla sua gente. E se l'ignoranza di Ibn al-Muqaffa' potesse far divenire la cosa conosciuta sconosciuta, ecco che [per conseguenza] molte cose che sono secondo lui scienza, potrebbero divenire sconosciute [e quindi non più scienza] quando siano ignorate da altri [1]. E certamente chi ignora l'eccellenza di una cosa che è [in realtà] eccellente, e chi vede un fenomeno e ne ignora la causa, non toglie con questo l' eccellenza alla cosa eccellente, e non fa cessare le cause al fenomeno che le ha. Egli, misero lui, vede gli strumenti dei mestieri e molti oggetti delle varie specie di utensili, ma non sa a che cosa essi servono, mentre la gente che li adopera lo sa, e non conosce l' utilità di essi, mentre quella gente la conosce. Come mai dunque ha potuto far venire nella sua immaginazione un tal pensiero, se non perchè, misero lui, ha voluto dare il suo proprio giudizio su quanto ha opinato di questa questione [2], ed altre simili? Ma egli non vuol far altro se non il giudicare arbitrariamente e ciecamente, il ragionare a torto e il disprezzare la scienza dei sapienti. Or via perchè non ha riflettuto, se è dotato di comprensione, e non ha considerato, se è di quelli che considerano, all' indicazione del senso intimo di ogni cosa nascosta [della
٤٠ rivelazione] che tanto i Giudei e i Cristiani [3] quanto gli Arabi

(1) Se Ibn al-Muqaffa' potesse dimostrare che ignorare una cosa significa che la cosa non esiste, anche delle verità dā lui riconosciute cesserebbero, secondo lui stesso, dall'essere verità, se ignorate da altri. Nel testo arabo, p. 39, l. 17, l. مَنْ جَهَلَ.

(2) Cioè quanto ha opinato superficialmente, senza approfondirne la considerazione.

(3) اهل الكتاب.

fanno per mezzo di queste lettere, in modo che esse sono per loro la guida per [la comprensione de] il libro, e la via unica all' infuori di tutte le altre per la sua conoscenza? Ma non vede anche, misero lui, il loro meraviglioso, e misterioso potere [1], nella notizia che esse danno per mezzo del velame de loro arcano circa i segreti dei cuori di coloro che corrispondono per mezzo di esse, e nel diffondersi di questa notizia a distanza per mezzo di esse: mentre i corrispondenti possono, per merito di queste lettere, fare a meno, per scambiarsi notizia delle cose, di vedersi e di trovarsi insieme [2]? Ora a proposito di queste proprietà delle lettere e di cose simili ad esse [3] non esiste [evidentemente] per un pari di Ibn al-Muqaffa' ragione di ludibrio [poichè è innegabile il valore simbolico delle lettere nella scrittura dei libri sacri e nelle corrispondenze], nè da parte di Ibn al-Muqaffa' nè di suoi pari può esservi materia, a proposito di queste lettere [usate nella scrittura dei libri sacri e nella corrispondenza] per un'accusa di falsificazione [4]. Senza aggiungere che per queste lettere [preposte alle *sūreh*] vi sono molte specie di dichiarazione; e se di queste noi perdessimo la conoscenza per [spiegare] la

(1) Cioè il potere delle lettere dell'alfabeto in genere.

(2) Credo che questo sia il pensiero di al-Qāsim: nelle lettere dell'alfabeto in genere è insito un valore simbolico, come dimostra il fatto che gli *ahl al-kitāb* e gli Arabi, cioè i Musulmani, possono leggere il testo sacro per mezzo di queste lettere, e come dimostra il fatto che le persone lontane possono per mezzo di esse comunicarsi i loro pensieri. Che meraviglia dunque se nei *ḥawāmīm* questo valore simbolico sia usato per arcani ancora più nascosti?

(3) Letteralmente: per ciò e per cose simili.

(4) *Taḥrīf*; per l'uso delle lettere nella scrittura dei libri sacri e nella corrispondenza fra persone lontane, non è certo il caso di parlare di *taḥrīf*. Ma i *ḥawāmīm* hanno un valore analogo a quello delle lettere usate per i libri e per la corrispondenza; quindi neanche per essi Ibn al-Muqaffa' può parlare di *taḥrīf*. Senza calcolare che nei *tafsīr* del Corano vi sono molte spiegazioni per i *ḥawāmīm*.

rivelazione, dovremmo egualmente riconoscere che per queste lettere si hanno presso il sapiente vie di spiegazione, e che modi genuini d' interpretarle si trovano nella scienza dei dotti. Poichè se la nostra ignoranza di queste dichiarazioni potesse far cessare la loro verità, ovvero potesse togliere al sapiente la sapienza di esse, non sussisterebbe più sapienza per sapienti, nè esisterebbe più la nozione circa la scienza degli scienziati, poichè la gente comune è [normalmente] nella condizione di non conoscere la scienza di essi, e non riconosce ai sapienti la loro sapienza. Se la scienza non sussistesse per chi la possiede, e se i giudizî di sapienza non avessero valore per chi li formula, se non a condizione che altri da lui conoscesse quello che egli sa, ovvero giudicasse sulle cose come egli giudica, non esisterebbe più sulla terra, tra i suoi abitanti, un ignorante, nè più vi sarebbero, tra gli uomini, pregi a causa della scienza.

Pertanto, misero Ibn al-Muqaffa', nella sua ignoranza del significato del Corano e delle meravigliose vie per conoscerlo che Dio ha posto in esso, non vi è nulla che possa conferire a Dio la qualità dell' ignoranza, ovvero possa togliere eccellenza al suo libro. Ma che cosa ha egli, che Dio lo maledica, che in questa questione la sua cecità non lo conduce ad altro che ad impotenza [1]?

Egli infatti rifiuta di distinguere quella differenza che passa tra gli ignoranti e i dotti, come non rifiutano di farlo i ciechi, poichè essi sono sicuri e sanno, e mirano a cose a cui egli non mira. Il criterio netto di distinzione fra noi e lui, in questa questione – (e non conviene a noi che per occuparci di Ibn al-Muqaffa' ci distraiamo da esso) – [2], consiste invero nel-

(1) Letteralmente: «non vuol far altro se non impotenza?».

(2) Al-Qāsim riduce tutta la differenza delle opinioni di Ibn al-Muqaffa' dalle musulmane ai punti principali della dottrina musulmana e cioè l'esistenza del Creatore e del suo Profeta; passa quindi subito a dimostrare l'esistenza di Dio creatore, e a confutare la tesi dell'eternità della materia.

l'affermazione dell'esistenza del Creatore e del suo Profeta, e non in quelle sue parole di delirio, nelle quali nega e seduce. Se dunque la prova circa l'esistenza di essi due [il Creatore e il Profeta] sta salda e noi stabiliamo la verace dimostra- ٤١
zione per l'esistenza di essi, sarà ben chiaro, dopo che la prova sarà stabilita, che nella rivelazione la sapienza [1] è sicuramente esistente e presente, ignori ciò Ibn al-Muqaffa' o lo sappia, e vada o non vada creando fantasie su questo argomento [2].

La prova dunque della conoscenza di Dio, prova che non si può rifiutare, e il testimonio della scienza di Dio, testimonio che non si può negare, consiste in ciò che egli ha fatto vedere e ha dichiarato e che gli occhi dei vedenti scorgono e il pensiero dei pensanti circoscrivono con la loro facoltà di delimitazione: e cioè [consiste] in tutte le cose, con la loro qualità di essere affette, con la loro qualità di essere formate, con il fatto che le dimensioni della loro realtà sono finite, e con la evidenza che la loro qualità di essere

(1) *Ḥikmah*: conseguenza necessaria dell'esistenza di Dio è l' impronta della sua sapienza nel mondo.

(2) Tutta la discussione filosofica che qui segue ha una speciale importanza, vista la data degli scritti di al-Qāsim, il suo seguire le dottrine mu'tazilite, e considerato che egli adopera un linguaggio tecnico già sicuramente fissato e tratta delle varie questioni come di cosa già nota alla media dei lettori colti. Non mi è stato ancora possibile compire uno studio completo sulle dottrine seguite da al-Qāsim nel suo *kalām* e su quelle da lui citate, e sulle relazioni con il pensiero contemporaneo, e a lui precedente, disponendo da appena qualche tempo delle riproduzioni dei manoscritti milanesi del *Maǵmū'*; mi limito pertanto ad indicare nelle note le cose più essenziali. E dichiaro, una volta per sempre, che non sono completamente sicuro della versione di tutti i difficili passi che occorrono in questa parte del *Radd*, resi ancora più oscuri dalla brevità di al-Qāsim, dalla prosa rimata e dalla insufficiente puntuazione dei manoscritti; e certamente dalla materia, ardua per chi non abbia una speciale preparazione filosofica.

limitate è creata [1]. In quanto dunque un menzionante può menzionare queste cose, in quanto un descrivente può descriverle, e in quanto chi voglia può a suo talento descriverle, si trova per chi consideri, giudichi rettamente, sia giusto nella speculazione e non devii, la dimostrazione chiara che le cose sono create [2], e il testimonio saldo, che non si può refutare, per Dio loro creatore, poichè tutte le cose sono limitate e le orme [dell'azione di Dio], sono presenti nella natura di esse [3]. È noto infatti che la limitazione, quando esiste, non può derivare se non da un limitante, che non è limitato [che è Dio], e che l'orma dell'azione, quando è percepita, non può derivare se non da un agente esistente: e che non esiste formazione di cosa formata se non da un formante, e infine non esiste creazione di cosa creata se non da un creatore: così come non può derivare scrittura che esista, se non da uno scrivente, ovvero composizione, quando essa vi sia, se non da un componente, ovvero un'azione qualsiasi se non da un agente,

(1) La traduzione di questo brano è necessariamente libera. Importa notare anzitutto che è questione ampiamente trattata dagli autori arabi, e che al-Qāsim usa espressioni tecniche che appaiono anche nel *kalām* asciarita, e che riguardano sopratutto la creazione: تحديد, احاطه del pensiero sulle cose dimostrano il loro essere finite; il تأثير e il تصوير, l'azione di Dio su di esse. Si vedano le *'aqīdah* asciarite più note, e i manuali più comuni di *tawḥīd* (come p. es. il *matn* di al-Bağūrī) e si ritroveranno molte di queste espressioni. Per il تناهى e l' اقطار confronta anche la confutazione dei Cristiani dello stesso al-Qāsim, edita e tradotta dal Di Matteo, *RSO*, vol. IX, pp. 301, 364.

(2) *Ḥuduṯ*, la posizione sempre mantenuta del *kalām* contro la filosofia greca, i filosofi arabi, gli *zindīq*, ecc. Cfr. specialmente Worms, *Die Lehre der Anfangslosigkeit der Welt, und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen.* Dissert. Erlangen, 1900 = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III. 4, e L. Gauthier, nel *Recueil* per il Congresso d'Algeri, p. 298 sgg. Che la descrizione, che non è che limitazione, dimostri la natura creata delle cose, è noto argomento del *kalām*.

(3) قائمها.

ovvero discorso, che sia pronunciato, se non da un parlante. Dio altissimo è dunque colui che agisce su ogni cosa che ha in sè l'orma dell'azione, e – altissima è la sua lode – il creatore di ogni cosa creata: non può disconoscerlo se non chi voglia contraddire, e non può negare di affermarlo se non un pervicace negatore: ma chi vuol contraddire e chi nega non desta sorpresa [per questo suo atteggiamento] [1]. Ma a Colui il quale ha spianato la via alla Sua conoscenza, e con la Sua grazia ha fatto chiara la prova [per dimostrare la sua esistenza] vada il ringraziamento per aver fatto manifesta la sua qualità, e per la chiarezza della dimostrazione [che ci ha data] della creazione [2]: dimostrazione dalla quale non aberra se non chi vuole errare, e di cui non ignora l'evidenza se non chi si ostini nell'ignoranza, e nella quale non insorge contro Dio se non il perduto, e dal cui tendere a Lui non piega se non l'ingiusto.

Se dunque resta affermato l'essere le cose affette, come abbiamo detto, e se alcuno argomenti per tale qualità [di essere affette] come noi abbiamo argomentato, è chiaro che Colui che agisce è lontano dall'essere simile alla cosa affetta, e che Colui il quale ha assunto di compiere la formazione delle cose formate è al di sopra dell'eguaglianza della cosa da Lui formata: e che se Dio fosse vicino alla somiglianza con essa e non si facesse distinzione tra Dio, di cui è altissima la lode, e la cosa in ogni aspetto dei suoi aspetti [3], e nelle cose che in essa sono grandi e in quelle che son piccole, Dio diverrebbe come la cosa, nella sua impotenza e nelle sue misure [non infinite], nella viltà della sua debolezza e del suo essere affetta. Ecco allora che l'agente diverrebbe affetto, e il formatore delle cose formato: e così [coloro che ammettessero questo]

(1) Ho tradotto un po' liberamente.

(2) تأليف, della composizione cioè delle cose da parte di Dio.

(3) *Ma'ānī.*

verrebbero ad affermare nell'agente il segno dell'essere affetto, e attribuirebbero a Dio altissimo la viltà della qualità di essere formato, che inerisce [invece solo] alle cose formate. L'agente diverrebbe quindi, secondo la loro dottrina, e secondo il metodo da loro seguito, oggetto affetto, il formatore delle cose, formato, il fattore, fatto, il fatto, fattore, l'innovato, innovante, l'innovante, innovato. Ma questa affermazione di chi la sostiene, e questo sostegno dell'ignoranza degli ignoranti costituisce la vera e propria impossibile contraddizione, e rappresenta la quintessenza delle proposizioni fra loro repugnanti, per la quale non può esistere nella mente concezione, e la quale non può avere costituzione analoga a quella che hanno le proposizioni intelligibili.

Nell'affermare questo si trova infatti tanto da far sì che le cose esistenti siano [nello stesso tempo] non esistenti, e che le cose non esistenti [1], nella stessa condizione in cui si trovano, diventino non più non esistenti: la cosa creata diviene non più creata, e secondo il loro pensiero il creatore diviene non creatore. Ma l'Altissimo, il quale ha spianato facili vie per la sua conoscenza, è al disopra delle descrizioni con cui lo descrivono gli assomigliatori [2] e delle menzogne che inventano su di lui con il far simili a lui [le cose create] [3]. Noi lo lodiamo per quanto egli ci ha fatto conoscere circa la differenza che passa fra lui e le creature tutte, e ci rifugiamo in lui contro l'ignoranza della fede che egli è uno, e chiediamo aiuto a lui per adempire a quel ringraziamento e quella lode a lui che egli ci ha insegnato. Lode sia dunque a Dio signore dei mondi, e conceda Dio i suoi favori a Maometto Profeta e alla sua famiglia e li salvi.

Quanto alla sua teoria circa le *'ādiyyāt* e il loro

(1) مفقودة, nel senso di non esistenti.

(2) E cioè i *mušabbihah*.

(3) Con il *tašbīh*.

arcano [1], essa a causa della sua ignoranza del loro senso apparente e di quello recondito, non ci sorprende in lui, che Dio lo combatta e lo maledica. Le *'ādiyyāt* potranno derivare da [il senso di] errare o da [il senso di] deviare, ovvero potranno derivare dal [senso di] correre o dall'andar velocemente [2]. Poscia per ogni significato che può derivare da queste [due] interpretazioni vi sono varie maniere d'intendere [3], le differenze che passano fra le quali sono nettamente distinte da chi comprende. Anche *ḍabḥ* [4] del testo coranico può avere varie specie di senso, e tutto quello di cui si fa parola nella *sūrah* ha maniere di interpretazione di vario genere, cui conosce [solamente] colui a cui Dio le ha fatte conoscere, e la cui scienza si trova [solamente] presso colui, cui Dio fece per esse vaso.

Colui dunque che è cieco per esse rinunci nella sua cecità di occuparsene, poichè il cieco non conosce e non vede la cosa apparente, e come mai potrebbe conoscere l'arcano di ciò che è recondito di quei segreti che Dio assegnò quale il più eccellente dei suoi doni ai pii? Oppure interroghi circa questi segreti e ricerchi quello che di essi è nascosto per lui presso gli eredi del libro, cui Dio fece miniera della scienza ٤٣
di quelle recondite ragioni del libro, che in esso stesso si trovano nascoste. Poichè Dio dice: « Quindi demmo il libro in eredità a coloro dei nostri servi che noi scegliemmo: tra coloro vi è chi opera ingiustamente per l'anima sua, e vi è anche

(1) Risulta da questo passo che Ibn al-Muqaffa', non sappiamo in qual senso, si prendeva giuoco del contenuto della *sūrah* C del Corano; le عاديات sono intese generalmente dai commenti nel senso di cavalli, meno frequentemente in quello di cammelli. Cfr. aṭ-Ṭabari, *Tafsīr*, 2ª ediz., XXIX, 176.

(2) Al-Qāsim accenna alla possibilità di varie interpretazioni, partendo dai due sensi da dare alla parola عدا, quello di correre o quello di deviare.

(3) I *wuǧūh*.

(4) Inteso generalmente nel senso di « anelare ».

chi si tiene nel giusto mezzo, e vi è chi va innanzi a tutti con le buone opere con il permesso di Dio: e questo è il grande merito » (1).

La domanda di Ibn al-Muqaffa' sia dunque diretta a coloro, tra di essi, che vanno avanti a tutti con le buone opere, poichè essi sono i fiduciari di Dio, per custodire gli arcani delle cose recondite che concernono la discesa della rivelazione del suo libro, e quelle ascose meraviglie che in esso si trovano. Hai inteso infatti il detto di Dio: « Interrogate la gente di scienza se voi non sapete! » (2)? Ma colui per il quale non vi è differenza fra *al-'āmī* e *al-'amī* (3) e che nell' interpretare la *'ādiyyāt* non fa distinzione tra il senso di deviare e di correre (4), e non distingue tra *aṣ-ṣuwar* e *ṣuwar*, *al-ġamr* e *ġamr*, *an-nūr* e *nūr*, *al-umūr* e *umūr* (5), è giusto che si metta ad apprendere la lingua del Corano, nella quale *ṣuwa* e *aṣ-ṣuwar* sono due cose diverse. E sia lode a Dio signore dei mondi, e i suoi favori e la sua salvezza siano su Maometto e la sua famiglia.

Quanto al suo detto: *Quindi pretendono che Dio creò le cose tutte colla sua mano e non da una cosa preesistente* – ed Ibn al-Muqaffa' presume che non si possa immaginare lo stringere e l'aprire della mano (6), se non dopo che questa

(1) Corano, XXXV, 29.

(2) Corano, XVI, 45; XXI, 7: اهل الذكر è interpretato generalmente la « gente del libro », i Giudei e i Cristiani, che hanno avuto già l'avvertimento; qui al-Qāsim intende più generalmente i dotti.

(3) Allude all'errore di Ibn al-Muqaffa' già da lui rilevato; vedi p. 18.

(4) Conferma questa doppia interpretazione del عدا, che non ricordo di aver trovato altrove.

(5) Allude forse ad altri passi del libro di Ibn al-Muqaffa', in cui questi non teneva in debito conto l'articolo *al*; al-Qāsim ribadisce l'accusa, che ha già mosso al suo avversario, di ignorare l'arabo. Cfr. l'introduzione.

(6) È noto argomento nella disputa circa la parola *Kun*, e circa la creazione.

mano esista [cioè dopo che si sia ammesso che Dio ha mano], o meraviglia per l' ignoranza che egli mostra nelle sue questioni, e per la falsità della sua menzogna contro di noi, e dei suoi detti! Ma quando, misero lui, gli abbiamo sostenuto che tutto ciò che Dio ha fatto sorgere ed ha mostrato (1), tra quelle cose di cui ha assunto su di sè la creazione, lo ha creato con la sua mano? Ma questo invece si afferma solamente per la creazione di Adamo, a differenza di tutte le altre creature, poichè nel principio Dio si assunse la creazione di lui, ed Adamo quindi non derivò, come derivano alcune cose, da altre cose, e non gli precedette nella creazione alcun simile tra gli abitanti della terra. Ma quanto ai suoi figli a lui simili, che vennero dopo di lui, Dio li creò dopo di Adamo per mezzo della generazione successiva, e non li creò nella stessa maniera con cui fece la creazione di Adamo nel principio: e non li fece nella stessa guisa in cui iniziò la creazione delle cose, quando fece una creazione senza due genitori che generassero Adamo; e non li creò tali che fossero cosa nuova e non modellata sul primo principio di essi (2).

(1) E cioè tutte le cose create, ora visibili, e non solamente gli elementi da cui sono derivate.

(2) In tutta questa discussione, che è in generale condotta secondo noti schemi (in Ibn Ḥazm, la troviamo, p. es., in forma simile; vedi anche S. Horovitz, *Ueber den Einfluss der griech. Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*, « Jahres-Berichte des jüd.-theolog. Seminars », Breslau, 1909, p. 21, ove sono esposte le note teorie del *Kumūn* di an-Naẓẓām in relazione alla filosofia stoica e al λόγος σπερματικός) sembrerebbe che al-Qāsim ammetta, per Adamo, contro le sue concezioni antiantropomorfiche, una creazione avvenuta per mezzo delle *mani* di Dio. In realtà qui al-Qāsim fa oggetto del suo attacco la credenza attribuita da Ibn al-Muqaffa' ai Musulmani, che ogni cosa sorga per un singolo atto creativo di Dio, ed afferma che, per quanto riguarda gli uomini, questo è avvenuto solamente per Adamo; e sottintende naturalmente che « colle sue mani » deve interpretarsi, nella creazione di Adamo, come un'espressione allegorica. L'ultimo periodo di questo brano deve ntendersi così: le creature venute dopo Adamo sono state generate, ma

Quanto al suo detto circa la parola di Dio: « Sia e sarà [1] » - ed egli pretende che non si può dire « sia », se non ad una cosa che sia già essere - la nostra dottrina su questo argomento, misero lui di una miseria che aumenta ancora la sua meschinità, non è come egli immagina: e non riteniamo che Dio [nella creazione] parlasse e pronunziasse parola. Queste parole [del Corano] vanno invece intese come una espressione per indicare la forza e la potenza, perchè Dio non fa le azioni con diretto contatto [2]: e il modo dell'azione di Dio è una forma di potenza, per la quale egli non va a chiedere aiuto alle palme della mano, e nella quale non si domanda soccorso ad alcuno che dia aiuto [3].

Quanto al suo detto: *poichè il divenire di una cosa non da una cosa preesistente è idea la cui simile non può sussistere nell'intelletto: e quello il cui simile non può sussistere nell'intelletto è impossibile,* in questa questione, a chi faccia il suo stesso discorso, o a chi si compiaccia delle sue asserzioni, si risponde così [4]: O tu, credi forse che le cose sono eterne, e secondo te, non vi ha per alcune di esse precedenza su altre? Chi risponde di creder così, viene ad affermare l'eternità per tutte le cose, ed allora gli si oppone: ma il tuo affermare per tutte le cose l'eternità, e il tuo stabilire, nel modo in cui esse devono esser

non come le cose all'inizio della creazione, e come Adamo, cioè senza progenitori; bensì Dio le ha fatte derivare per successiva generazione da Adamo, come le cose derivano dai primi elementi che furono creati. Esse dunque sono modellate secondo il primo elemento da cui nascono, e non sono una cosa nuova, senza modello, come invece furono Adamo ed i primi elementi.

(1) Corano, II, 111; III, 42.

(2) *Bimubāšaratin*, noto termine tecnico, usato anche, p. es., nella questione del *tawallud*. E fare le azioni immediatamente, per diretto contatto, è caratteristico invece delle creature.

(3) Cioè alle mani.

(4) E qui al-Qāsim dimostra ancora l'assurdità della dottrina dell'eternità delle cose, della materia.

concepite, tale eternità, non equivale forse ad affermare che esse non derivano da alcuna cosa perchè sono tutte un [elemento] primo ed un inizio? Ma il primo non può essere chiamato primo se non per una cosa da esso differente e non si dice « primo » alla ripetizione della [identica] cosa. Ora quale delle due cose è meglio concepibile, il sorgere [in conseguenza dell'essere creata] di una cosa da nessuna cosa precedente [come noi sosteniamo con la dottrina delle creazione], ovvero l'esistenza di una cosa che non ha un primo che si conosca nè un termine nel suo fine che si possa concepire [come dovete ammettere voi sostenendo l'eternità della materia]? Se egli risponde: « È meglio concepibile una cosa che non abbia primo e non abbia termine », gli si oppone ancora: ma non può essere « più concepibile » se non in quanto può essere immaginata. Quando tu rendi possibile la immaginazione del concetto: « eterno », sei venuto per necessità a stabilire la delimitazione: ma non si possono delimitare se non le cose che hanno un termine che le definisca: ora il termine non è che dimensione [1] e la dimensione non è che delimitazione e [quindi] creazione [2]. Se tu dici: « il pensiero di Ibn al-Muqaffa' non è questo, perchè sarebbe assurdo: ma invece immaginiamo che la cosa non ha mai cessato di essere [esiste cioè *ab aeterno*] e non cesserà mai », si risponde: Ma tu vuoi intendere con « immaginare » che comprendi e sai, ed allora perchè neghi la cosa creata? Infatti se tu non riconosci per tale concetto [di creato] la possibilità di concezione

(1) *Aqṭār* (come plurale) o *iqṭār* (come *maṣdar*). Termine tecnico usato per indicare la limitazione, quindi la natura non eterna, ma creata delle cose. Che il pensare e concepire una cosa equivalga a delimitarla, sia quindi indizio del suo esser finita, è noto argomento del *kalām*; e tutto il passo ripete noti concetti, che è interessante trovare nel nostro autore. Ma questa è tutta materia che va più profondamente studiata con l'esame degli altri scritti di al-Qāsim.

(2) Deve meglio leggersi اقتطار ?

nell' intelletto, e se d'altra parte è stato or ora stabilito che il concetto di « eterno » è inconcepibile, viene ad essere per te inevitabile [come conseguenza logica] che ambedue questi concetti siano per te simili nella qualità di essere meravigliosi [ed inspiegabili e puoi credere, come credi al concetto « eterno », al concetto « creato »]. Se rispondi: « Io nego l'esistenza di queste due sole possibilità » – ed invece la questione per te ed entro te si pone necessariamente così [1], e le cose sussistono ancora egualmente [nonostante tale negazione della loro natura di essere create od increate] - ti si dice: « È possibile che le [singole] cose possano non essere o create o eterne, una volta che le cose non possono essere che una [sostanza] eterna o una sostanza creata? Nessuno può immaginare per esse un terzo stato [2]! Se rispondi ancora: « Ma io non so se ti riferisci alla realtà delle cose o no », con questo non fai che ragionare come i Sofisti [3], e nella confutazione che gli antichi hanno opposto a questi vi è sufficiente surrogato [a quanto dovrei dire io] e una dichiarazione da essi fatta prima di noi, che guarisce [dall'errore]. E lode a Dio, Signore dei mondi, e i suoi favori siano su Maometto e la sua famiglia, che egli purificò con purificazione.

Vi è un'altra obbiezione che si può fare a chi afferma che non può derivare cosa se non da una cosa preesistente, e che tutto quello che noi percepiamo con i sensi tutti è originario ed eterno [4]; e questi [sostenitori dell'eternità della

(1) Dice cioè al-Qāsim: Se anche tu vuoi negare che vi sia questa alternativa, nonostante che entro te stesso non puoi fare a meno di formulare la questione con questo dilemma, ti si risponde, ecc.

(2) *Wağb*, termine tecnico in questa disputa.

(3) È frequentissima nella filosofia araba la menzione dei Sofisti. Cfr., p. es., Ibn Ḥazm, ed. cit., I, 20, e Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen in Islam*, p. 73; e Horovitz, l. c., *passim.* I Mutakallimūn chiamano i Sofisti مبطلو الحقائق; è noto il detto: التجاهل باب السوفسطائية.

(4) Spezzo il periodo arabo che è lunghissimo.

materia] sono di diverse scuole: vi ha chi afferma che il sorgere [1] delle cose consiste in unione e separazione [della materia preesistente] [2]; vi ha invece chi dice che il prodursi [degli oggetti] è il mutarsi della sostanza per i mutamenti che in essa sopravvengono; v'ha anche chi sostiene che esso è il sorgere di alcune cose diverse e contrarie da altre, come la terra che nasce dall'acqua, e l'acqua che nasce dalla terra; a cagione dunque di questa origine [di tutte le cose dalla materia eterna] sostengono tutti che il tutto è mescolato con il tutto, e che il tutto deriva dal tutto, e che in questo consiste il prodursi e l'essere; – senonchè quello, di cui la quantità è [estremamente] piccola, non si percepisce e non si sente; - e che [le cose] sono infinite nel loro numero [3]: e sostengono ancora che ogni contrario è mescolato con il suo contrario, il bianco con il nero, il crescente con il fisso [inorganico], l'osso con la carne, la carne con l'osso e che non esiste cosa che sia esente dal proprio con-

(1) *Ḥadaṯ*. Termine tecnico nella disputa per la creazione.

(2) Qui al-Qāsim cita varie dottrine di filosofi che negano la creazione, nelle quali si scorgono chiaramente principi di diverse scuole greche e specialmente della dottrina di Empedocle ed Anassagora. Ritornano perfino alcuni esempi caratteristici, usati dai Greci a chiarimento della dottrina. Mi astengo in questa sede dall'entrare in maggiori particolari, sia per quanto riguarda l'attribuzione precisa delle dottrine alle singole scuole, e sia per quanto riguarda la via attraverso la quale queste teorie cosmogoniche sono giunte al mondo arabo. L'esame di tutti gli scritti di al-Qāsim potrà forse darci altro materiale e notizie circa l'influenza delle dottrine greche sul pensiero arabo e sul *kalām* in ispecie; problema, come è noto, non ancora chiarito, nonostante alcuni ottimi studi, specialmente di A. Müller e di S. Horovitz.

(3) La versione di من صغر اقداره, se il testo non è corrotto, può sembrare non esatta, per varie ragioni: ma si confrontino i noti frammenti greci di Anassagora, ove si parla di cose ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, e specialmente ove si dichiara la composizione dei singoli oggetti, che hanno in sè particelle di tutte le cose, e che ricevono il loro carattere e la loro denominazione da quella che è prevalente.

trario e che sia sola [senza il proprio contrario]; e ritengono che la natura di una cosa è rappresentata dall'elemento in essa prevalente, ovvero dal suo contrario; [questa obbiezione è dunque]: O Signori, se la cosa fosse in se stessa infinita non potrebbe mai conoscerla alcuno, e se fosse infinita nel suo numero o nella sua quantità non esisterebbe la nozione di quantità; e se fosse infinita nella sua forma, la nozione di qualità sarebbe ignota. Se le cose poi fossero sconosciute, perchè sono infinite, anche quello che ne deriva sarebbe al par di esse sconosciuto. Ma invece [sta di fatto che] si conosce quello che si può comprendere e ciò di cui è possibile la via alla sua conoscenza, quando si sa di quante cose e di quali era composto quando è stato composto. Ora è necessario che tutto ciò che delle cose è sorto sia simile all'origine da cui deriva [cioè al tutto], sia che questo insieme di cose, quando son sorte, siano di questo tutto una piccola o siano una grande parte: e che quello che deriva da questa origine [dal tutto] sia come il tutto, una volta che deriva da esso. Se dunque non è possibile che sia gli animali che i corpi che Dio ha dato ad essi, e sia gli alberi che i frutti che Dio ha dato ad essi, siano infiniti in grandezza o in piccolezza, ovvero nella quantità che di essi si osserva, analogamente per ognuno
٤٦ che ragiona il tutto dovrà essere finito, poichè queste cose [gli animali e gli alberi] che sono sue parti sono finite, e poichè per il tutto non è possibile quello che non è possibile per le parti, ma anzi l'essere finite di queste deve derivare proprio dall'essere finito del tutto; e non è possibile dunque che gli animali e gli alberi e le loro parti, nella costituzione delle quali inerisce anche la loro qualità di essere finite, non siano cose nuove create. Senonchè chi segue questa dottrina [dell'eternità della materia] può sostenere che [le cose] siano cose nuove sì, ma che sorgano per separazione [dal tutto][1]; e, secondo lui, alcune cose deri-

(1) Della versione di questo passo non sono sicuro.

vino[1] da altre: l'acqua tra di esse è la terra e la terra è l'acqua, o anche l'acqua è l'aria. Ma tale affermazione conduce indubbiamente ad ammettere che ogni oggetto esistente deriva da un altro già esistente: non è lecito dare all'oggetto esistente[2] la qualifica di essenza [originaria][3], e come allora potrebbe esso chiamarsi l'essenza? Ovvero, come può separarsi una cosa da un'altra [per l'*infiṣāl*], quando questa [ultima] stessa è a sua volta separantesi, come bisogna ammettere nella tua dottrina [che sostiene] che l'acqua si separa dalla carne [per l'*infiṣāl*], e che la carne si distacca dall'acqua: ma come può essere ciò, se l'acqua [da cui dovrebbe separarsi la carne] è a sua volta un alcunchè che si separa ed un oggetto [di cui occorre spiegare il sorgere][4]? Inoltre, se [è vero che] quando esce da un corpo finito, per sua potenza, un corpo simile ad esso, definito, questo corpo cessa evidentemente di essere nella potenza [di quello da cui deriva] e non è più in essa nascosto[5], viene ad essere evidente che il

(1) È la cosmogonia per *infiṣāl* che qui appresso sottoporrà a minuta critica.

(2) Distingue fra *mawǧūd* e *kawn*; *mawǧūd* è l'oggetto esistente percepito, *kawn* è l'essenza. Qui appresso *oggetto esistente* traduce il *mawǧūd*, e *essenza* il *kawn*.

(3) Non sò spiegare qui la parola جود; il senso mi sembra però chiaro. I sostenitori dell'*infiṣāl* sostengono che ogni *mawǧūd* si produce per separazione da un altro oggetto; ma anche questo, oppone al-Qāsim, sarà a sua volta un *mawǧūd*, e non sarà quindi il *kawn*; in altri termini con l'*infiṣāl* non si fa che risalire da un *mawǧūd* a un *mawǧūd*, e quindi la questione del *kawn* non è risolta.

(4) Il ragionamento mi sembra questo: acqua e carne si trovano nelle identiche condizioni, come risulta anche dal loro dire che l'acqua viene dalla carne, e la carne viene dall'acqua, e non possono essere origine una dell'altra per *infiṣāl*. Se la carne si separa dall'acqua, l'acqua è a sua volta un oggetto *mawǧūd* di cui occorre spiegare l'origine per *infiṣāl* da qualche altra cosa, e via di seguito.

(5) *Kāmin*, in potenza entro il corpo; si pensi al *kumūn* di an-Naẓẓām, maestro, come è noto, del pensiero mu'tazilita. Mi astengo qui dal ricer-

tutto non può derivare dal tutto, e non può uscire da esso una cosa che gli sia equivalente nel peso, e ciò dopo che ne è uscita un'altra eguale. Come infatti potrebbe essere ciò, essendo noto che una cosa, quando se ne tolga l'equivalente, viene a sparire ed a cessare tutta, e che se la cosa che ne è stata tolta non raggiunge la misura di quella [da cui è tolta], quest'ultima viene diminuita nella misura di questa identica quantità, e non può essere mai diversamente da così? E che non è possibile che questa cosa, a cui è stato tolto un equivalente, continui ad avere un'esistenza all'infinito? Concedendo anche che la diminuzione della cosa [da cui è tolta l'altra] fosse equivalente [solamente] ad una parte della cosa [che ne è tolta], la cosa [da cui è tolta l'altra] verrebbe con ciò ad essere egualmente finita (1). Non è possibile poi che dalla cosa (2), di cui [secondo gli avversarî] la grandezza perdura [sempre nonostante le sottrazioni per l'*infiṣāl*] e di cui si nega il mutamento, possa eternamente separarsi qualche cosa di diverso da essa, e che da questo sorgere di questa nuova cosa (3) non venga portata via la potenza di essa; e che questa cosa emetta varii corpi a sè equivalenti, e ciò con una potenza limitata nel peso, e che è equivalente nel peso ad una data forza esistente: e che questa cosa non sia limitata, quando questi corpi ne sono presi, appunto nella misura della loro grandezza e non sia nella descrizione descritta con le loro stesse proprietà (4). E se [è vero che] quando si porta via una parte

care più davvicino le possibili relazioni di questo brano con dottrine di contemporanei e predecessori di al-Qāsim.

(1) Perchè basta ammettere il concetto di diminuzione per affermare quello di limitazione.

(2) Nel testo arabo a pag. 46, si porti il secondo و della linea 17 innanzi alla parola الشىء della linea 16.

(3) Si legga nel testo, pag. 46, l. 18, من احداثه in luogo di من اجل انه (lezione del msc. C).

(4) E cioè sia finita come i corpi che ne derivano. Il passo non è facile. Mi sembra vada inteso così: Non è possibile un continuo *infiṣāl*

del peso di ogni corpo, non può essere a meno che ne venga diminuita anche la quantità, come avviene per le sue dimensioni di grandezza e di piccolezza [quando siano mutate per una determinata quantità] (1), è evidente che da questo corpo non può distaccarsi un corpo ad esso equivalente, senza che questo corpo, che se ne è distaccato, vada per tutta la sua misura a diminuirlo; e che non è cosa ammissibile per l'intelligenza di coloro che hanno mente sana e per quel giudizio lodato di coloro che hanno integra intelligenza, che una cosa ٤٧
possa essere tolta da un'altra, e che quella parte che è stata tolta da essa non vada a diminuirla. Ma se la cosa è diminuita, la diminuzione dà indizio che la cosa è finita (2).

Si può anche opporre loro: se i corpi [le sostanze] e gli accidenti [e cioè tutte le cose esistenti] sono mescolati (3) [come conseguenza del fatto che il tutto è mescolato con il tutto], – mentre invece anche secondo loro alcuni di essi [sostanze ed accidenti] si distinguono per una differenza (4) – ecco allora [come

da una cosa di altre cose ad essa equivalenti, poichè la potenza della cosa sarebbe allora infinita ed inesauribile. Questa cosa ha invece nella realtà una potenza eguale nel peso ad una potenza data, ed il successivo *infiṣāl* deve diminuire questo peso fino a ridurlo a zero.

(1) Mi sembra che voglia intendere, che, se da una cosa si toglie parte del suo peso, questa diminuzione, anche se non è visibile, ha lo stesso valore di una diminuzione nelle dimensioni; diminuzione che è invece visibile, come quando, p. es., si diminuisce un segmento di una data lunghezza. Questa diminuzione necessaria della cosa, se ne è diminuito il peso, anche se non appaia, dimostra l'impossibilità dell'*infiṣāl*.

(2) È impossibile quindi l'*infiṣāl* che richiede l'infinità della materia.

(3) Dimostra *per absurdum* l'impossibilità della proposizione dei materialisti, che il tutto è mescolato con il tutto; anche le sostanze e gli accidenti dovrebbero essere mescolati, con le conseguenze assurde che dirà. Non sono però del tutto sicuro della mia interpretazione.

(4) Mentre, cioè, i materialisti stessi sono costretti dall'evidenza ad ammettere che vi sono differenze fra sostanze e sostanze, e accidenti e accidenti, o tra le due categorie.

conseguenza assurda] che secondo voi non vi è differenza entro gli uomini e il resto delle creature, e le sostanze e gli accidenti [contrariamente a quanto essi stessi devono ammettere] hanno le stesse proprietà [1]! Ma invece [secondo la vera dottrina] non può essere a meno che tutte queste cose create abbiano elementi [generanti] primitivi, iniziali, innovati da Dio, dai quali Dio ha tratto tutte le creature [2], e che si scorgono con chiarezza da [la considerazione di] tutte le creature; e di queste, in base a tale evidenza, si può affermare se sono composte di una o due cose [3]. E non conviene [ed è assurdo affermare] che questi elementi [generanti] derivino uno dall'altro [4], od anzi che siano contrarî uno all'altro, secondo il rapporto di contrarietà che passa fra il fuoco e la terra [5].

Un'altra obbiezione che si può fare è questa: se le forme delle cose fossero *ab aeterno* e non avessero fine [6] – e le forme sono i colori, gli aspetti e le figure –, la dottrina di chi sostiene che non è possibile che sorga una cosa non da una cosa precedente e che nulla perisce di tutte le cose in modo da sparire, potrebbe essere una dottrina tale da poter essere accettata da chi la professa, e ciò che questi sostiene su tale argomento potrebbe essere ritenuto come una teoria [possi-

(1) Letteralmente: «Le uniscono le descrizioni».

(2) Qui si contiene la dottrina della creazione secondo il sistema seguito da al-Qāsim. Cfr. quanto ha detto sopra a pag. 100-101 circa la creazione di Adamo e delle creature umane dopo di lui.

(3) Considerando cioè le cose, si potrà vedere il loro essere composto da questi elementi primordiali, e stabilire se esse sono composte di uno o due di essi (o di più, non sempre di due, come pretendono i Manichei).

(4) Come credono gli assertori dell'eternità della materia.

(5) Secondo una delle teorie di queste assertori dell'eternità della materia, sopra citate.

(6) Cosa contraria all'evidenza.

bile] [1]. Ma se al contrario [come è di fatto e come è evidente] le forme delle cose non sono durevoli, nè esistenti o perduranti in ogni tempo; – intendo con forme [per esempio] la forma della carne, la forma del sangue e la forma dell'osso, e la forma degli aspetti modali e naturali, e tutte le varietà di essi, tanto quelli nascosti che quelli apparenti – non può essere a meno che esse prima del loro sorgere non fossero e che esse dopo il loro sorgere spariscano [di nuovo] [2], e che il loro sorgere sia il loro passare dal non essere all'essere, e che il loro perire sia il loro passare dall'essere al non essere. Come per esempio avviene per la bianchezza della neve, la quale sorge quando la neve è unita [e non disciolta], ma quando la neve si annulla [disciogliendosi], si annulla anche la sua bianchezza, e tutte due periscono insieme. Possono poi esistere azioni, in quiete o riposo, che possano essere percepite, ovvero circa l'agente delle quali possa darsi un testimonio, se esse non sono prodotte, dopo che sono state nella condizione di non esistere e se non sono esenti dal concetto di eternità [3]? Ogni bruto ha coscienza della qualità di essere passato del suo passato, ed ha coscienza del suo saper fare distinzione, nel significato, della qualità di essere atteso che ha il suo futuro; e nessun uomo ignora il suo passato e non rassomiglia il futuro al passato [4]. A meno che

(1) Non sono sicuro della versione di questo secondo membro della frase.

(2) Viene così dimostrato, con l'esempio evidente delle forme, come esistano cose, e cioè queste forme, che non sono eterne, ma sorgono e poi spariscono.

(3) Anche l'esempio delle azioni degli esseri intelligenti mostra che vi sono cose, come appunto queste azioni, che necessariamente sorgono senza esistere prima.

(4) Questa netta coscienza dei tempi negli esseri intelligenti dimostra anche l'assurdità dell'eternità della materia e conferma che vi sono cose che non sono eterne, ma hanno invece passato e futuro.

qualcuno che voglia far mostra d'ignoranza pretenda, ovvero una persona, [nonostante che sia] intelligente, voglia sostenere a torto [un'assurdità] e dica che le essenze del moto e l'essenza della quiete sono in una sola condizione [1], e che i
٤٨ movimenti e la quiete sono stati sempre uniti insieme; derivando così per lui come conseguenza necessaria [di questa assurda eguaglianza fra moto e quiete] che tutti i tempi di questi movimenti sono un tempo solo, e che il parlare di chi, tra le cose esistenti, è concepito come parlante è invece silenzio; che quello che tra i tempi delle cose è per lui l'oggi, divenga lo ieri, e ciò che tra le cose è imprigionato, prigione a se stesso, ciò che è derivazione, origine, ciò che è ultimo, primo. Ma basti la seguente osservazione per [dimostrare] l'impossibilità [di questa dottrina] e basti come [nostro] discorso [contro di loro] questa descrizione delle assurdità della loro teoria: certamente gli animali tutti, nelle varie loro specie, attendono il nutrimento che non ancora è stato ad essi portato; ma quando esso è giunto si cambia la sensazione che desta in essi e non ne attendono più la venuta e non si dànno più pena per esso agitandosi. Ed [anche] prima [che concepissero il desiderio del cibo] non nitrivano e non ragliavano continuamente per ottenerlo, e non si davan pena e non eran inquieti continuamente per esso [2]. Ma questa gente [che segue queste dottrine] nella loro ignoranza delle cose che ignorano, circa questo argomento, e in quell'aberrare che essi fanno della verità delle cose, non hanno tenuto conto dei caratteri con cui Dio li ha descritti, e della menzione che egli fa del loro errore nella parte evidente e chiara del suo

(1) Siano cioè la stessa cosa. Allude alla negazione del movimento; si pensi anche alla *muǵānasah*.

(2) Le bestie dimostrano, con l'espressione sensibile delle loro sensazioni, di distinguere i tempi; prima della venuta del cibo, quando hanno fame si agitano per averlo, ma appena l'ottengono si calmano. Egualmente prima di concepire il desiderio del cibo non si agitano per esso.

libro, quando Dio altissimo dice: « Credi forse che la maggior parte di essi udirà o comprenderà? Essi non sono se non come i bruti, anzi più di questi erranti » [1]. Chè Dio [dicendo « più di questi erranti »] non li ha fatti fermare al grado dei bruti nell'ignoranza ed entro i limiti di essi, anzi essi hanno superati i bruti nel giudizio di ignoranza che viene dato su loro. Comprendete dunque l'indicazione che dà questo versetto [sopra citato] chiaro ed evidente, e quell'applicazione [anche] a questa setta che Dio ne fa con ogni chiarezza [dicendo « più di questi erranti »]; poichè il fatto che questo versetto si applica proprio a questa setta, e l'allusione che Dio per mezzo di esso fa a loro, è un grande segno [per indicar la verità, e l'errore dei Manichei] per chi comprende il versetto in ciò che esso vuole esprimere, segno che non si trova [così chiaro] se non nelle parole che Dio dice dei traviati [2]. E sia ampia lode a Dio, signore dei mondi, e salute molta sul nostro Signore Maometto il Profeta, e sulla sua famiglia.

Poscia Ibn al-Muqaffa' fa della luce che egli afferma [altrove] essere un unico bene, varî generi, e la suddivide nel suo significato in varie specie, e dopo aver affermato che è unica, la fa una cosa molteplice, innumerevole, ed un numero [di cose] grande, infinito. Afferma infatti che essa è luce, sapienza, bontà, allegrezza, bene, benedizione, beneficenza e quiete, e via di seguito altri concetti senza fine [3]. Voi sapete invece che la benedizione, l'allegrezza e la bontà, la bellezza
e la sapienza sono cose molteplici nel numero, e concetti ٤٩
differenti, sui quali non si può dubitare; ognuno di essi non è uguale alla luce, a cui vengono attribuiti, e le cause di

(1) Corano, XXV, 46; cfr. VII, 178. Cfr. sopra pp. 46 e 58.

(2) Non sono sicuro della mia interpretazione di questo passo.

(3) Sono le cosiddette membra o dimore della luce, note da tutte le cosmogonie manichee. Cfr. p. es. Flügel, *Mānī*, pag. 86, sgg., e pag. 93; Cumont, *Recherches*, pag. 8 sgg.

essi sono differenti dalle cause della luce. Non dubita su di ciò, nè lo contesta se non chi non comprende e non sa nulla.

Altrettanto egli sostiene per la moltiplicazione della tenebra [1], e nell'attribuire che egli fa ad essa il male, e l'opposto della sapienza. Poscia fa di nuovo il molteplice uno, e pretende, in conseguenza, che da essa non può mai derivare bene. Ma, o Signori, nella notte più nera, e nella sua profonda oscurità, che è la cosa più tenebrosa di ogni tenebra [2], non si trova forse, colla percezione più chiara che si possa avere di ogni cosa, quella quiete di cui parla Dio nella parte chiara del suo libro [3]? Ma la quiete è sollievo, ed il sollievo è gioia, e la gioia è un grande bene; ecco allora che la tenebra diviene per loro un bene! Dice Dio benedetto ed altissimo: « È colui che ha fatto la notte perchè in essa vi riposiate, e il giorno per vedere; certamente in questo sono segni per un popolo che ode » [4]. Dice anche Dio: « Che cosa pensate? Se Dio facesse sopra di voi giorno perpetuo fino al dì della risurrezione, quale altro Dio diverso da lui potrebbe darvi una notte per riposare durante essa: non comprendete forse? » [5].

Ibn al-Muqaffa' negherà poi che la luce del sole – ed egli con i suoi sensi percepisce tale qualità di essa – è di velo per alcuni occhi [6], e causa di danno in molti casi, pur essendo, secondo loro stessi, la più eccellente delle luci, e quella che apporta luce più abbondante? Inoltre non è forse la poca quantità di giorno deficiente, per quanto riguarda la luce, in paragone della molta quantità di esso? Ma la deficienza è un

(1) Cfr. la nota precedente e le citazioni in essa indicate.

(2) E quindi l'esempio che se ne trae si applica a maggior ragione a tutta la tenebra.

(3) Allude ai passi del Corano, che citerà sotto.

(4) Corano, X, 68; cfr. XL, 63.

(5) Corano, XXVIII, 72.

(6) Come, p. es., per gli animali notturni.

male, ed ecco allora che il male si trova in una parte del giorno, a causa della sua deficienza. Ma quale assurdità è più evidente di questa, e quale dottrina assurda è più spregevole di questa e della sua assurdità? Per questa questione non vi è elemento di dubbio, e non vi è velo sulla vergogna di chi la tratta [così]! Senonchè la confusione dei loro cuori e il turbamento in essi prodotto dalle loro colpe li va trascinando a suo talento, e manda in perdizione gli uomini deboli [che si fanno sedurre dalle loro dottrine].

Tra le mormorazioni [1] che escono dal suo petto e i brontolii delle sue assurdità vi sono queste parole: « *Il demonio ha costruito per ogni schiera degli appartenenti alle varie religioni* [e che sono all'inferno] *una solida muraglia ed un muro robusto, in cui* – egli pretende – *li ha rinchiusi: e li ha affidati alla custodia di uno dei suoi demoni, ed ha posto questo a guardia di loro. Se questo suo delegato custodisce* [bene] *il muro questo atto costituisce da parte sua fedeltà* [all'incarico ricevuto]: *se invece egli non custodisce il muro questo atto è un tradimento di lui verso colui che lo ha incaricato di quella funzione* [il demonio] [2]. *Ed il muro è come se non fosse esistito, e non rimane in esso alcuno di coloro che vi furono imprigionati.* Ma ammirate, o voi che ascoltate, la contraddizione che udite in tali parole, alle quali non può pronunziare parole simili, se non ogni deficiente [d'intelligenza] e spregevole. Comprendete, orsù, i caratteri con cui egli ha descritto il suo demonio, e come lo ha fatto potente, quando gli assegna muri e fortezze e fa la luce prigioniera [3] presso di lui. Inoltre

(1) زمازم; ha forse in mente la *zamzamah* dei *mağūs?*

(2) Su questi interessanti particolari concernenti l'inferno manicheo tornerò in altra occasione. È superfluo insistere sull'interesse che ha questa citazione.

(3) Sembra che al-Qāsim non abbia ben compreso questo passo. bn al-Muqaffa' infatti nella sua descrizione dell'inferno non parla naturalmente della prigionia della luce in esso, bensì unicamente dei tormenti

il padrone della prigione e delle fortezze [il demonio medesimo] usa, secondo Ibn al-Muqaffa', astuzia [per non far fuggire i prigionieri], ma viceversa, secondo lui stesso, gli ignoranti [1] non possono conoscere astuzia, poichè la conoscenza, secondo lui è un bene allietante, e l'ignoranza un male dannoso. Dice anche: *Li ha rinchiusi:* ma chi rinchiude è forte, e la forza è un bene. Ecco allora che, secondo lui stesso, la tenebra torna a bene. Chi è rinchiuso poi è debole e la debolezza è un male; ecco allora che la luce torna, secondo lui, a male.

Un'obbiezione che si può anche fare loro, circa ciò che affermano a riguardo della mescolanza [di luce e tenebra], allontanandosi con ciò da ogni via che sia mai stata seguita, o in cui si sia mai alcuno ciecamente avventurato, è questa: O signori, ma donde proviene l'avversione reciproca di due prodotti qualsiasi della mescolanza [di luce e tenebra], che siano fra le cose che hanno un reciproco rapporto di contrarietà, [avversione che si verifica] dopo che ambedue sono stati insieme in uno stato unico di congiungimento prodotto dalla mescolanza, come per esempio l'avversione di un uomo verso un altro uomo, o di qualsiasi altro essere sia appartenente alle cose animate che alle cose inanimate [2]? Inoltre come mai da questi uomini, quando sono buoni, potrebbe nascere una progenie non buona [come avviene di fatto alcune volte]; o

a cui sono sottoposti gli اهل الاديان. Probabilmente al-Qāsim ha confuso questa descrizione con quella della caduta della luce al tempo della cosmogonia e dei tormenti che essa soffrì nel basso; ovvero con la descrizione dei luoghi creati dal Padre di grandezza per gettarvi la tenebra che veniva tratta fuori nell'opera di purificazione della luce. Cfr. Flügel, *Mānī*, p. 89.

(1) In quanto sono tenebra.

(2) Se tutti gli uomini fossero un miscuglio delle stesse cose, luce e tenebra, e se è vera la premessa dei Manichei che da cose simili derivano cose simili, come potrebbe spiegarsi che, dopo essere stati uniti insieme in questa unica mescolanza, essi poi si avversano a vicenda?

come da quelli che sono cattivi - siano essi [nella loro composizione] una o più cose - potrebbe nascere una cosa che non è cattiva [1], e noi non vediamo che la bontà dei padri buoni rende i figli buoni, nè che l'iniquità che si trova nei padri rende cattivi i figli? Inoltre come mai da loro due [dal padre e dalla madre], che sono due cose distinte, ed ambedue insieme origine di ciò che nasce da loro, non nasce se non una sola femmina od un solo maschio, e non può nascere da essi un essere vivente all'infuori di questi due [sessi]? E che cosa sarebbe della cosa derivata da essi [cioè il figlio], se esso non nascesse simile ad uno solo di essi due, cioè come una sola femmina, o come un unico maschio? Se la cosa stesse come pretendono costoro o in una maniera di quelle che essi immaginano, il figlio di essi due dovrebbe essere un maschio-femmina, ovverò una femmina-maschio, una volta che, secondo loro, ogni cosa deriva sempre dal suo simile, ed essi pretendono che ogni cosa derivata è eguale alla sua origine. Ma i due genitori sono origine per il loro figlio, ed ogni cosa, secondo loro, può derivare [solamente] da ciò che sia simile ad essa. Anche la mescolanza [che essi ammettono come origine del mondo] è frutto che deriva non da una cosa simile ad essa, ed il congiungimento [che avviene] nella mescolanza non è eguale all'origine di esso [cioè la luce e la tenebra], poichè la sua origine consiste in due cose, mentre esso è una cosa sola: e poichè queste due cose sono origine per questo congiungimento, mentre esso è un solo congiungimento per ambedue le cose. Ma quale pervicacia è più selvaggia, e quale assurdità è più spregevole di questa, che conduce a tali conclusioni, e di una dottrina così fatta? Ma sappiano, miseri loro, che Dio è colui che ha creato i figli ai padri, e che le

(1) E come avviene che da un uomo buono può nascerne uno cattivo o viceversa, mentre secondo i Manichei da un simile deve derivare un simile?

cose simili non possono creare le cose simili [1], ma che le produce Dio, l'unico, l'eterno, il quale non ha generato e non è stato generato: e nessuna cosa è simile a lui [2]. E come mai un genitore [e non Dio] potrebbe esser colui che genera il suo figlio – invece egli stesso è stato ieri generato! – una volta che il genitore può essere colui che crea suo figlio con la stessa ragione con cui il figlio può essere colui che crea il suo genitore, poichè essi due sono una cosa simile nella qualità di essere generati, e sono [tanto il padre che il figlio] due figli come tutti gli altri figli? Ma la verità in tutto ciò si trova in quello che dice Dio che non ha compagno, e in quanto egli ha dichiarato e rivelato nel suo libro: « A Dio appartiene il regno del cielo e della terra, egli crea quello che egli vuole; dà a chi vuole le femmine, e a chi vuole dà i maschi: ovvero dà insieme maschi e femmine, oppure fa chi vuole sterile. Egli è il sapiente, il potente [3] ».

Un'altra obbiezione ancora che si può muovere loro è questa, se Dio vuole: Chi è colui che parla [4]? È forse tenebra? Ma il parlare è il contrario dell'esser muto, ed è un bene come voi stessi credete. Ovvero è luce e tenebra insieme, ma ecco allora [per conseguenza] che luce e tenebra sono, nella qualità di parlanti, uguali. Ora l'essere uguali è una reciproca simiglianza, come sapete [5]. Ovvero, infine, il parlare è luce. Ma il parlare è un bene ed insieme un male, e per conseguenza ecco che il male viene a trovarsi nella vostra luce.

(1) Contrappone la dottrina musulmana della creazione a quella della mescolanza, e dice che le cose create, avendo qualità analoghe alle altre, non possono esserne origine. Ne è origine Dio che è distinto da tutte le cose.

(2) Cfr. Corano, *sūrah* CXII.

(3) Corano, XLII, 48-49.

(4) È il consueto artificio polemico di al-Qāsim.

(5) Eccone quindi la conseguenza assurda, secondo le premesse degli stessi Manichei, che la luce e la tenebra si assomigliano.

Miseri voi, come appare chiara in questo la viltà della vostra causa [1], come è grande la vostra impudenza, e come violenta la vostra pazzia: e come in essa e in altre manifestazioni è chiara la vostra sciocchezza, e come in essa ha preso su di voi il sopravvento la bassezza!

Essi pretendono ancora che i due principî, la luce e la tenebra, sono due cose che hanno la proprietà di sentire [2]: ma allora bisogna ammettere come conseguenza inevitabile che essi due sono simili nella qualità di sentire. Ma la cosa che assomiglia al male non può essere che male, che arreca fastidio e dolore, e, d'altra parte, la cosa che assomiglia alla luce non può essere, secondo lui stesso, che luce generosa. Nella simiglianza allora che ha la luce con la tenebra nella qualità di essere sensibile inerisce la negazione che la luce possa esser bene, ed altrettanto, nella simiglianza che ha la tenebra con la luce nella qualità di esser sensibile, inerisce la negazione che essa possa esser male. Ne viene di conseguenza che ogni cosa che deriva da esse due, rispettivamente, è un bene–male, o un male–bene. Ma questa è la più assurda delle proposizioni che possa esistere, la più assurda delle assurdità fra le dottrine che siano mai state seguite e la più ignobile di esse in assurdità.

Tra le loro affermazioni vi è anche che le cose non subiscono mutamenti mai nelle loro sostanze: ritengono invece che esse li subiscano nelle loro forme. La forma della luce è una forma gradevole, rischiarante: la forma della tenebra è rattristante ed oscurante. Quando tenebra e luce furono mescolate [nella cosmogonia] tale mescolanza fu percepita con una forma diversa, forma che non è più quella che era sentita prima, e non più gradevole e rischiarante, nè rattristante ed oscurante. Ma donde potè sorgere questa terza forma, se non dal fatto

(1) Letteralmente condizioni, cose (*umūr*).

(2) Cfr. aš-Šahrastānī, ed. cit., II, 84.

che le cose sono create [1]? Ma questi Manichei si prendono giuoco di loro stessi, ed affermano il contrario delle sensazioni che essi stessi provano! Nè è da meravigliarsi da parte di chi osa affermare tante cose false e calunniose [2], se va a negare con la lingua quelle cose che egli stesso percepisce [invece] con le testimonianze che porge l'evidenza: ed affermi che l'umido è eguale al secco, e che il numero dieci è eguale a cinque: mentre invece la chiara conoscenza delle realtà esistenti [3] consiste in ciò che di esse si percepisce per mezzo delle chiare testimonianze che dànno [4].

Pretendono anche che da una cosa non può derivare se non una cosa simile alla sostanza di essa, sia che questo derivato sia composto, o sia semplice; e che il carattere della luce è l'altezza e l'elevazione, mentre il carattere della tenebra è la bassezza e la depressione; e che analogo è il carattere di ogni coppia di contrarî, quando si verifica il loro rapporto di opposizione: quando uno di essi si eleva l'altro va in basso, l'uno va sempre in basso quando il suo contrario va in alto, e va sempre in alto quando il suo contrario va in basso: e che la vera essenza del perire e dell'annullamento di una cosa [visto che la materia è eterna] consiste appunto nel contrastare di essa al suo carattere; come il fuoco che ha per suo carattere il riscaldare e come la cosa molle che non può esistere se non abbia la qualità di lenire [5]. Ma [obbiettiamo] quando il carattere di queste due cose perisce, perisce anche inevitabilmente la loro vera essenza, poichè non

(1) Afferma cioè che in tutta questa teoria della mescolanza e del sorgere di una nuova forma è implicita la conseguenza che tutte le cose sono create.

(2) Allude specialmente agli attacchi mossi da Ibn al Muqaffa' all'Islām.

(3) Al-Qāsim si oppone ad ogni negazione della conoscibilità della realtà.

(4) L'impressione che fanno sui sensi.

(5) Quindi secondo i Manichei la cosa non perisce mai, ma perisce apparentemente quando perde il suo carattere.

vi ha cosa ardente che non riscaldi, e non vi ha cosa molle che non lenisca! Ora pretendono essi stessi [nella loro cosmogonia] che la luce cessò di essere nella sua dimora dell'altezza e venne giù in questa terra bassa; quindi [ci è lecito trarre la conseguenza che] in questo mutamento deve riconoscersi quell'annullamento della sua essenza, di cui abbiamo parlato [proprio ora, citando la teoria manichea del perire]. Egualmente per la tenebra e per il suo annullamento, quando passò ad uno stato contrario al suo carattere e, bassa nella sua dimora, andò nell'altezza e nell'elevazione. Ma ecco allora [come conseguenza assurda] che esse due, secondo loro, si sono annullate [in conseguenza del cambiamento di condizione], ma nello stesso tempo sono percepite con evidenza [come esistenti] quali altezza e bassezza [come risulta dagli avvenimenti della cosmogonia] [1]. Ma questa costituisce la vera e propria impossibile contraddizione, e rappresenta la quintessenza delle proposizioni contrastanti tra di loro: perchè in quanto la luce e la tenebra sono annullate, sorge [naturalmente] il loro sparire; ma solamente in quanto esistono sorge il loro annullarsi [poichè solamente in quanto esistono vanno in alto e in basso]. Quindi il non essere di esse due è essere, e l'assenza di esse due è presenza [2]. Ma quale meraviglia è più strabiliante, o chi è più pazzamente folle di

(1) Al-Qāsim vuol mostrare l'assurdità della cosmogonia manichea, con la stessa asserzione di Ibn al-Muqaffa', che una cosa, quando perde il suo carattere, perisce apparentemente, e che anzi solo in questo mutamento consiste il perire. Infatti secondo i Manichei la luce ha per proprietà l'altezza, ma la perde quando cade nel basso, durante la cosmogonia. Ecco che la luce dovrebbe perire, perchè perde la sua qualità essenziale; ma nello stesso tempo risulta dalla cosmogonia stessa che la luce continua ad essere chiaramente percepita. Tutti i manoscritti a riga 11-12 di p. 52 del testo leggono في منزلها سفلى, parole della cui versione non sono sicuro.

(2) Cioè, traendo le conseguenze dalla teoria manichea dell'essenza del perire, che è solamente il mutamento di stato, e dalla cosmogonia,

colui che si compiace di questa dottrina o si occupa di una simile ad essa? Ma in questo discorso che ho fatto circa la loro questione, e nelle informazioni che in esso ho fornite circa di loro, vi è quanto basta per chi consideri e guardi: ma anzi di ciò può contentarsi anche chi non pensi. E sia lode a Dio, lode durevole e stabile, e conceda Dio i suoi favori a Maometto il Profeta e alla sua famiglia e li salvi.

Quanto alle fantasticherie dei loro racconti, ed alle sciocchezze dei loro vaneggiamenti, son tutte stupide ciarle, in cui non vi è nulla di serio: e non son di quelle cose a cui sia necessario opporre una confutazione. Miseri loro, per quello che hanno scritto le loro mani e per quello che essi guadagneranno [1]! Di che vaneggiamento, che Dio li combatta, vaneggiano! Non avete veduto i nomi che essi nominano, onorando con essi i soli nomi, non altro [2]? Tra questi nomi vi sono, per i Manichei, il Padre di Grandezza e la Madre di Vita [3], e l'Amico delle luci [4] e i Custodi delle fossa e delle mura [5] e il Messaggero [6] e l'Illumi-

ne deriva che la luce e la tenebra in tanto possono annullarsi, cambiando stato, in quanto continuano ad esistere e ad essere chiaramente percepite.

(1) Cfr. Corano, II, 73.

(2) Tutti questi nomi ci sono già noti dalle fonti orientali ed occidentali che possediamo. Al-Qāsim vuol rilevare che tutte queste persone non hanno alcuna esistenza reale, non sono che nomi.

(3) Il testo aggiunge المتتسمة, così puntuato nei manoscritti, e da leggersi, penso, المتبسمة. Non credo che nelle altre fonti orientali ricorra questo aggettivo della Madre di Vita.

(4) È il primo elemento della seconda triade, il ܚܒܝܒ ܢܗܝܖ̈ܐ, che appare anche, ma non chiaramente definito, nel *Fibrist*. Cfr. Cumont, *Recherches*, pp. 20-21 e Flügel, *Mānī*, p. 207.

(5) Si tratta dell'inferno (cfr. qui sopra p. 115-116), ovvero dei luoghi creati dal Re di grandezza per rinchiudervi la tenebra che esce dalla luce purificata? Cfr. Flügel, *Mānī*, pp. 57 e 89.

(6) È il noto *legatus tertius*. Cfr. Cumont, l. c., pp. 33 sgg. e Flügel, *Mānī*, p. 91.

nante [1] e l'Uomo Primitivo [2], e tutto quello che raccontano circa gli Arconti, dai quali viene a loro la più grande maledizione [3], e quello che dicono delle colonne della gloria [4], per l'affermazione delle quali deriva a loro il più profondo biasimo. La più falsa delle falsità delle menzogne e la meraviglia più strabiliante è poi in quello che dicono circa la tenebra e la luce; e pretendono che tutti questi nomi [5] che hanno inventati, e ai quali con il loro vaneggiare hanno dato varie forme, e che hanno moltiplicati, rappresentano lo scacciare della tenebra dalla luce [6]. Ma perchè non sono stati capaci di scacciare via da loro stessi la condizione di empietà in cui si trovano [7]? Dicono anche che tutti questi [esseri, come la Madre di Vita, il Messaggero, l'Illuminante, ecc.] vanno traendo [fuori dalla tenebra] le parti di

(1) È senza dubbio lo *Splenditenens*, uno dei cinque figli dello Spirito di vita; esso non appare nel *Fibrist*. Cfr. Cumont, l. c., p. 23.

(2) Il πρωτάνθρωπος.

(3) Allude forse alle stranezze ed alle oscenità del racconto degli Arconti? Cfr. Cumont, l. c., p. 39 sgg., e Iª appendice.

(4) È noto che vi è anche la lezione عمود الصبح. Tre manoscritti del *Radd* dànno الشبح; la lezione السبح è resa probabile dal στύλοι τῆς δόξης dei Greci. Cf. Flügel, pp. 57, 90, e 227 sgg., aš-Šahrastānī, ediz. cit., vol. II, p. 57.

(5) Semplici nomi, senza corrispondente realtà.

(6) al-Qāsim deve qui alludere, o in generale all'opera di liberazione della luce dalla prigionia della tenebra dopo la sua caduta e la sua sconfitta, liberazione avvenuta appunto per mezzo di questi personaggi; o più specialmente alla purificazione della luce già liberata da quelle parti di tenebra che rimasero in essa, e per imprigionare le quali furono create le fosse e le mura. Vedi Flügel, *Mānī*, p. 89-90.

(7) Se fosse cioè vero che eran capaci di scacciare la tenebra, perchè non hanno cominciato a scacciare il male che avevano in se stessi? S'intende che questa frase non è che un motivo polemico; come Musulmano al-Qāsim non ammette neanche l'esistenza di questi esseri.

luce [che vi sono imprigionate][1]; ma mentre essi [Manichei] nelle loro anime sono mescolati di tenebra[2]! Miseri, miseri loro, per tutti i loro detti, uno per uno! per il loro Padre di Grandezza, la loro Madre di Vita, il loro Amico delle luci, il loro Messaggero, il loro Illuminante e le loro colonne di gloria, e il loro Uomo [Primitivo] e i loro vaneggiamenti sugli Arconti, e il loro glorificar questi, mentre sono un concetto vuoto di realtà, e il loro nominarli falsamente con i bei nomi[3]!

Circa questi Arconti essi pretendono che sono, in un loro stato, mescolati con le lordure, e, a quanto dicono, ravvoltolati nei mali: e che alcune volte si congiungono in nozze[4] ed alle volte sono tagliati in pezzi, poi risorgono[5], e poi restano e permangono in questo stato. Ma, o servi di Dio, questa è proprio la sciocchezza delle sciocchezze, e la vera dottrina errata e corruttrice, che non è stata mai sostenuta da alcuno al di fuori di quelli che la professano: nè alcuno circa di essa ha proposto questioni così stolte, come ha fatto Ibn al-Muqaffa'! Egli in questa questione esagera ed esce dai limiti - mentre essa è tale che non si deve in essa esagerare - tanto che noi avevamo pensato di non rispondergli, se non

(1) Cfr. Flügel, *Mānī*, pp. 57 e 90 e note; Cumont, *Recherches*, p. 37 e aš-Šahrastānī, ed. cit., II, p. 84. استصفاء o اصطفاء è il termine tecnico usato per questa liberazione della luce, che viene poi accumulata nel sole e nella luna.

(2) Ed anche qui rileva la contraddizione: i Manichei che credono a questa purificazione, sono poi essi stessi pieni di tenebra.

(3) Da questo passo mi sembra doversi dedurre che al-Qāsim non ha una conoscenza chiara di questi Arconti, poichè essi nel sistema manicheo non sono mai glorificati, nè sono a loro attribuiti «bei nomi».

(4) Allude ai congiungimenti fra gli Arconti da cui ebbe origine la razza umana. Cfr. Cumont, p. 42 sgg. Tralascio nella versione le parole توكل في بعضها صراحا che non so spiegare.

(5) Allude alla formazione del mondo con le membra degli Arconti. Cfr. Cumont, *Recherches*, p. 25 sgg. e p. 50.

fosse stato il timore che egli fosse seguito in questa perdizione: e che ciò avvenisse a causa di una mancata conoscenza di quelle questioni [tanto assurde] che sono venute in nostra mano, e delle confusioni della sua dottrina, ed a causa anche delle sue menzogne in ciò che egli a torto attribuisce ad altri [falsando la dottrina musulmana], ed a causa infine della frequenza con cui in ogni questione muta opinione e passa da un pensiero all'altro. Io credo che Ibn al-Muqaffa' non abbia mai frequentato un *Mutakallim*[1] e non abbia mai capito bene una sola questione. E stia attento colui che ha
letto questo nostro scritto ed ha compreso quale è in esso
la nostra replica ai Manichei, se è uno cui ha corrotto la
cecità e la sordità della loro dottrina, e se è uno che si ٥٤
è ingolfato nel loro errore: e si guardi dal taglione e dalla
vendetta di Dio, poichè altri hanno vomitato, sì, mostruosi detti ed abbominii, tali che i cieli sono stati per spaccarsi e le cime delle montagne per cadere, ma questo è avvenuto per cose inferiori a quelle che i Manichei hanno affermate e per errori a molti doppi minori di quelli che essi hanno adottati.

Poichè coloro, che hanno professato le [varie] dottrine prima dei Manichei, ed hanno attribuito a Dio le cose simili [i *Mušrikūn*], tuttavia hanno sempre riconosciuto l'esistenza di Dio e non lo hanno negato, mentre costoro lo hanno disconosciuto e negato. Nè sia alcuno di loro illuso, perchè il suo castigo è ritardato e perchè vede che Dio non lo punisce subito e gli fa godere la vita[2], poichè Dio che non ha compagno ed Altissimo dice, circa la menzogna dei mentitori, queste sue parole: « E non credano coloro che sono infedeli che il lungo

(1) Da cui avrebbe imparato a ragionare e che gli avrebbe mostrato le sue incongruenze.

(2) Traduco liberamente la frase che contiene i due noti concetti dell'*istidrāğ* e dell'*imlā'*.

benessere che noi accordiamo loro sia per essi un bene; invece noi facciamo questo affinchè essi crescano ancora in iniquità, e per loro è preparato un avviliente castigo » [1]. Dice anche Dio: « Ma quando ebbero dimenticato ciò di cui erano stati ammoniti, noi aprimmo loro la possibilità di [ottenere] ogni cosa, finchè quando si furono ben rallegrati per ciò che avevano ricevuto, li punimmo all'improvviso ed ecco essi rimasero nella disperazione. Così fu distrutta la stirpe degli empi: e lode a Dio Signore dei mondi » [2]. Dice anche Dio: « E non credere che Dio non si curi delle azioni degli empî. Ma egli dà loro termine fino al giorno in cui gli sguardi saranno fissi [per il terrore]: correndo con la testa levata, con sguardo che non si muove e con i cuori vuoti! Ammonisci la gente sul giorno in cui verrà a loro il castigo. Diranno gli empi: Signore, dacci tempo fino ad un termine vicino, chè noi risponderemo al tuo appello e seguiremo i tuoi Inviati. Ma non giuravate prima che mai avreste avuto cessazione [dei benefizî della vita]? E abitavate nelle case di coloro che erano stati empî contro se stessi, ed era ben noto a voi come noi abbiamo agito con essi; e [con ciò] noi vi avevamo proposto degli esempi » [3].

Se qualcuno di loro poi ci dicesse: « Ma tu ci minacci il fuoco e ci porti notizie di esso, traendole dal libro di Dio: ma io non sono certo di essi due [il fuoco e il Corano], e non credo alla menzione che di essi fa Dio », sappia che lo stato necessario in cui deve almeno trovarsi rispetto alle cose di cui è ammonito e rispetto a ciò che comprende chi comprende le cose di cui è minacciato, è il timore della cosa possibile e sospettata, quando non sia impossibile che la cosa minacciata si verifichi. Poichè se la gente non minacciasse se non

(1) Corano, III, 172.
(2) Corano, VI, 44-45.
(3) Corano, XIV, 43-47.

quelle cose di cui coloro che sono minacciati hanno nozione sicura, e se coloro che ammoniscono ammonissero solamente di cose che gli ammoniti vedono e scorgono con i proprî occhi, ben pochi sarebbero gli ammonimenti, e la minaccia non esisterebbe più.

Inoltre se costui [che parla così circa le minaccie del fuoco e del Corano] fosse minacciato dell'intervento di un uomo possente, ma anzi di un uomo vile, tremerebbe certamente e sarebbe assalito da timore e ne sarebbe impaurito per il terrore: e che dire allora per il Re dei Re e per colui a cui appartiene la proprietà di ogni cosa posseduta? Questi è Dio, l'altissimo, il potente, per la cui volontà furono la tenebra e le luci. E salute a chi segue la retta direzione e sceglie la compiacenza del Signore alto e si compiace delle cose in cui Egli si compiace, ed elegge le azioni che da Lui sono elette, e dà di sua volontà a Dio quello che a Dio spetta, e sa che Dio è colui che lo ha creato e ha fatto bene la sua creazione. È un dovere necessario che egli deve rendere a Dio, di amare ciò che Dio ama, e di astenersi da ciò che Dio odia, ed essere amico a chi Dio ama tra le sue creature, ed esser nemico, a colui a cui Dio, tra gli abitanti della terra, è nemico, poichè Dio non è nemico se non a chi fa il male o al male. E molta lode sia a Dio signore dei mondi e i suoi favori siano su Maometto e sulla sua famiglia che egli ha fatto puri.

AGGIUNTE E CORREZIONI

Pag. 15 l. 11, leggi *ammā* — 21 l. 8-9, togli «la luce» — 49, note (1) (2) (3) (5) occorre naturalmente intendere che il limite delle azioni di Dio si trova nella sua natura, che ha scelto necessariamente l'*aṣlaḥ* per il bene degli uomini, ed a questo necessariamente si attiene — 50 nota (1), leggi «Mānī» — 62 nota (5), si potrebbe vedere nelle parole di al-Qāsim un'allusione all'ipocrisia degli Zindīq — 73 nota (3), leggi «espressione» — 74 nota (2), anche la considerazione dell'*aṣlaḥ* ha naturalmente determinato il momento della creazione — 96 nota (2), leggi *ḫndnṭ*.

ADDENDA ET EMENDANDA

Pag. ٣ l. 13 lege الانداد — ٥ l. ult. l. كانت — ٦ l. 11
l. يفعل (pro يفغل) — ٧ l. 14 l. يقين — ١٠ l. 20 l. يبلغ —
١٢ l. 1 l. نقولها — ١٢ l. 11 l. ترون — ١٣ l. 12 et 13 l. فهما —
١٣ l. 16 l. اذ — ١٧ l. 3 على C corr. super lin. الى — ١٧ l. 22 C
بل هو الله المانع — ١٨ l. 19 CD خص الله به فيه — ١٩ l. 12
l. ادى — ٢٢ l. 21 l. يبقَ — ٢٣ l. 11 l. اسمعهم — ٢٤ l. 9
l. بجبره — ٢٦ l. 1 l. قرع — ٣١ l. 9 l. ممّن, l. 10 l. يسخر —
٣٣ l. 21 لتمثيل > C التمثيل — ٣٤ l. 6 l. وغيا — ٣٤ l. ult. C
om. لم — ٣٥ l. 21 l. ثناؤه — ٣٦ l. 1 l. تكون — ٣٦ l. 12 C
المحفون — ٣٦ l. 13 AC يكونوا — ٣٦ l. 14 C لخالقون —
٣٦ l. 14 l. كانوا — ٣٧ l. 6 l. بمرافقه — ٣٧ l. 10 l. المتين —
٣٧ l. 21 C bis قصد — ٣٩ l. 3 l. يجاوز — ٣٩ l. 8 l. هذيان —
٣٩ l. 17 l. مَن جَهَلَ — ٣٩ l. 22 l. وهمه — ٤٤ l. 17 l. بتوهم —
٤٥ l. 24 l. لها — ٤٦ l. 14 منه > A عنه — ٤٦ l. 16
l. والشى — ٤٦ l. 17 l. لا يستقيم — ٤٦ l. 18 l. من احداثه
(pro من اجل انه) — ٤٦ l. 21 l. زنته — ٤٨ l. 6 l. من قَبْل
— ٥٠ l. 15 BCD اذا